المركز القومى للترجمة

الإسلام فى إفريقيا الاستوائية

تحرير
آى . إم . لويس

ترجمة وتقديم
عبد الرحمن عبد الله الشيخ

المشروع القومى للترجمة

1521

الإسلام فى إفريقيا الاستوائية

المركز القومي للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1521
- الإسلام فى إفريقيا الاستوائية
- آى . إم . لويس
- عبد الرحمن عبد الله الشيخ
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب :

Islam in Tropical Africa

Edited by I.M. Lewis

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة .

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
E.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel. : 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

الإسلام فى إفريقيا الاستوائية

تحـــرير : آى . إم . لويس

ترجمة وتقديم : عبد الرحمن عبد الله الشيخ

2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الإسـلام فى إفـريقـيـا الاسـتـوائيـة / تحرير: آى . إم . لويس ؛
ترجمة وتقديم: عبد الرحمن عبد الله الشيخ .
ط١ ، القاهرة ، المركز القومى للترجمة ؛ ٢٠١٠ .
٥٦٨ ص ، ٢٤ سم
١ - الإسلام فى إفريقيا الوسطى
(أ) لويس ، آى.إم. (محرر) .
(ب) الشيخ ؛ عبد الرحمن عبد الله (مترجم ومقدم) .
(جـ) العنوان ٢١٠,٩٦٧

رقم الإيداع ٩٥٥٤ / ٢٠١٠
الترقيم الدولى 5-065-704-977-978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية 7

توطئة 47

القسم الأول: المقدمة الأنثروبولجية العامة

١ - توزيع الإسلام وانتشاره، نظرة إقليمية عامة 55

٢ - العوامل التي أدت إلى انتشار الإسلام 79

٣ - الإسلام والسياسات القبلية 99

٤ - الشريعة الإسلامية والأعراف السائدة 119

٥ - الإسلام والمعتقدات الوثنية وما يتصل بها من طقوس 139

٦ - الإسلام والعالم المعاصر 167

القسم الثاني : دراسات خاصة بموضوعات بعينها

١ - أدوار انتشار الإسلام ومناطق الثقافة الإسلامية في إفريقيا 201

٢ - انتشار الإسلام في السودان الشرقي 221

٣ - العوامل والعمليات التي أدت إلى تحول الغرب الإفريقي إلى الإسلام من القرن الحادي عشر إلى القرن العشرين 237

٤ - توغل الإسلام وتأثيره في إفريقيا 241

٥ - عن الجمبي في بلاد الكوتا كوتا وبعض جوانب من تاريخ الإسلام في إفريقيا الوسطى البريطانية 247

٦ - بعض جوانب انتشار الإسلام فى بلاد النوبا (كردفان - جمهورية السودان) 265
٧ - قبول الإسلام ورفضه لدى جماعات البوران فى مناطق الحدود الشمالية لكينيا 293
٨ - الاتساق والتناقض فى الإسلام الصومالى 319
٩ - العوامل الاجتماعية فى صلة الجوجو فى تنزانيا الوسطى بالإسلام 337
١٠ - الدين والدولة فى إمبراطورية صنغى ١٤٦٤-١٥٩١ 369
١١- وضع المسلمين فى حاضرة الأشانتى فى بواكير القرن التاسع عشر 397
١٢ - ملك كايور (١٨٤٢-١٨٨٦) وإسلام الولوف فى السنغال 429
١٣ - الإسلام فى مجتمع موسى 433
١٤ - جدل حول عادات المسلمين فى كلوة ليفنجى بتنزانيا 463
١٥ - القيم المتعلقة بالماشية والقيم الإسلامية عند السكان العاملين بالرعى 477
١٦ - الإسلام والفولبى فى أداماوا 495
١٧ - بعض جوانب جهاد الشيخ دان فوديو 497
١٨ - المهدية السودانية ومنطقة النيجر - تشاد 517
١٩ - الكتابات الإسلامية التنزانية فى غانا 537

مقدمة الترجمة العربية

عدد المسلمين فى الحزام الاستوائى فى القارة الإفريقية يساوى - إن لم يزد على - عدد المسلمين فى الحزام المتوسطى الممتد على طول البحر المتوسط من مصر حتى المغرب الأقصى ،إذ كان هذا الحزام الاستوائى يضُم فى سنى الستين أكثر من خمسين مليون مسلم [Lewis ,p.1] وهو العدد نفسه تقريبا الذى ضمه الحزام المتوسطى فى هذه الفترة نفسها . ولقد تضاعف تعداد السكان أضعافا مضاعفة فى الحزامين منذ هذه الفترة التى أورد لنا لويس تقديرا تقريبيا لتعدادهما . حقيقة إن المسلمين فى الحزام الاستوائى أقل استمرارا مكانيا من الناحية الجغرافية ، لكن التطورات الحديثة زادت من قيمتهم الاقتصادية والاستراتيجية ، بترول نيجيريا ، والأهمية الاستراتيجية للصومال وما بها من تفاعلات ذات دلالة يوضح لنا لويس جذورها رغم أنه كتب مبحثه فى سنى الستين، بل إنه يجذِّر لقضايا مثل الجنوب السودانى ودارفور ... إلخ .

وفى آخر هذه المقدمة التى كتبناها للترجمة العربية يجد القارئ ثلاث خرائط توضح مواقع القبائل والجماعات الإفريقية التى أشار إليها لويس فى مبحثه وأشار إليها الباحثون الآخرون الذين قدموا أبحاثا فى هذا المنتدى الإفريقى المهم الذى عُقد فى جامعة أحمدو بلّو الشهيرة فى نيجيريا فى يناير سنة ١٩٦٤ ، وترجع أهمية هذه الخرائط إلى أن بعض القبائل والجماعات الإفريقية تحمل أسماء، بعضها غير مألوف للأذن العربية ، لذا لزم أن تكون هذه الخرائط مصاحبة للقارئ غير المتخصص طوال قراءته لهذا الكتاب .

وقد قسم لويس بحثه المهم هذا إلى ستة عناصر أو أقسام مسبوقة بمقدمة موجزة ، وهو فى كل مباحثه هذه يضيف جديدا للدراسات الإفريقية بتركيزه على الأبعاد الاجتماعية والأنثروبولوجية لانتشار الإسلام ، فهو لا يكتب تاريخا ظاهريا يكتفى فيه بمجرد سرد وقائع وأحداث.

وأحد أهداف مقدم هذه الترجمة العربية التى يطالعها القارئ الآن هو توضيح بعض الأمور التى أوردها لويس فى عجالة ، مفترضا أن القارئ ملم بها ، فكان لابد من شيء من التفصيل اليسير لإعانة القارئ العام على الإلمام ببعض الأفكار المهمة .

لقد خلص بنتيجة مهمة ، كانت هى أيضا أساس منهجه : "الإسلام يمكن تحليله من منظور اجتماعى ، ومن خلال السياق الاجتماعى للحياة المعيشة بالفعل لمجتمعات المسلمين القائمة ، ومن خلال المعتقدات الشعبية فما هو وارد فى التراث الدينى السنى للإسلام ، الذى نتعامل معه عادة على اعتبار أنه الممثل الأساسى لروح هذا الدين أو طبيعته ، غالبا مايكون مختلفا اختلافا شديدا عما هو ممثل فى أفكار المسلمين وممارستهم فى الحياة اليومية" [Lewis ,pp.2-3] .

وهو يعرض لانتشار الإسلام من منظور غير تقليدى كتحليله مثلا للنظام الأمومى بمعنى انتقال الميراث والمكانة الاجتماعية عن طريق الصلة بالأم فى الأساس وليس الصلة بالأب ، رغم أن المولود ينسب لفظا لأبيه فهو ابن فلان لكن ميراث العقار وغير ذلك من الممتلكات بالإضافة للمُلك أو الإمارة مثلا فالمعول عليه فيهما هو الصة بالأم . ومن الطريف أن العرب المهاجرين عندما تزوجوا من إفريقيات تأخذ عشائرهن بهذا النظام لم يعترضوا على هذا النظام باعتباره " مخالفا للشريعة " وإنما ورثوا بمقتضاه العقار والمكانة الاجتماعية والإمارة .... إلخ فلما ورثوا وملكوا حوّلوا نظام التوريث إلى النظام الأبوى أى ورّثوا أبناءهم ، ونحّوا من يرثون عن طريق الأم ، (على وفق النظام الأمومى) وكوّنوا أُسرات حاكمة وأرستقراطيات على وفق نظام الوراثة الأبوى ، وهو نظام إسلامى . كان هذا واضحا تماما فى مجتمعات النوباويين

والنوبيين (راجع الخريطة فى آخر هذه المقدمة لمعرفة المدى الجغرافى للنوباويين والنوبيين كما يقصده المؤلف). لقد ارتبط الإسلام - إذن - فى المجتمعات الأمومية فى بداية الأمر بالأرستقراطية الحاكمة ، وهذا فيما يقول لويس يعوق انتشاره الحر [Lewis ,p.36] ومما أحدث نوعا من التوتر أن هذه الأرستقراطية حوّلت النظام بعد ذلك لصالحها أى لصالح النظام الأبوى patrilineal system . وغنى عن القول أنّ تفاصيل النظام الأبوى لا تغفل دور الأم المعنوى والمالى . وغنى عن القول أيضا أن تفاصيل النظام الأمومى لا تجحد كل الجحود دور الأب ، ولو من باب الرعاية والمودّة ... لكن ما يهمنا فى هذا السياق هو أن الباحثين الأنثروبولوجيين يرون أنّ النظام الأمومى هو نظام مناهض للإسلام بالضرورة بصرف النظر عن وقائع التزاوج الأولى بين العرب المهاجرين ونساء من مجتعات أمومية- خاصة نساء الأسرات الحاكمة - مما أدى للنتائج المذكورة آنفا .

ورغم أن مجتمع النوبة المصرى عرف النظام الأمومى فى فترة من الفترات ، فتكونت نتيجة لذلك أسرة حاكمة عربية ، كونت دولة شهيرة هى دولة الكنوز (نسبة إلى كنز الدولة) فإن الطابع النوبى ظل هو السائد ، والنوبة المصريون هم أبعد ما يكونون عن العنصر الزنجى ، فملامحهم كملامح غالب المصريين ملامح قوقازية تماما فالشفاه غير مقلوبة ، والشعر بشكل عام غير مفلفل، لكن جرى التعامل معهم فى هذا الكتاب على أنهم مرادفون للنوباويين فى كردفان ، وربما كان هذا لتشابة لغوى بين النوبية والنوباوية ، وهنا كان لابد من الرجوع لباحث نابة ، متخصص فى الدراسات السودانية والمصرية ، جغرافيا وأنثروبولوجيا ونعنى به العالم الشهير د. محمد عوض محمد رحمه الله ، لنعيد نشر ما كتبه بعد دراسات ميدانية فى هذا الموضوع، فى الفترة من ١٩٤٨ إلى ١٩٥١:

"جاء ذكر النوبيين مرارا فى مناسبات عديدة ، وعلى الأخص عند الإشارة إلى مستعمراتهم فى مختلف أنحاء السودان ، غير أن الأوطان الرئيسية للنوبيين هى

بالطبع تلك الأراضى الملاصقة لنهر النيل من شمالى أسوان إلى بلدة الدبة وكورتى ، يستقلون أحيانا بهذه الجهات النهرية لا يشاركهم فيها أحد ، ويجاورهم أحيانا - كما رأينا من قبل - جماعات عربية .

فالنوبيون فى أوطانهم الأصلية شعب نهرى ، يلتزم وادى النيل التزاما شديدا ، قل أن نجد له نظيرا فى أى جزء آخر من الوادى .وذلك لاشتغالهم بالزراعة من جهة ، ولأن الطبيعة الصحراوية للأقاليم المتاخمة للنهر شرقا وغربا ،أرغمت السكان على مضى القرون الطويلة أن يظلوا ملتزمين للنهر ، وللمساحات القليلة الصالحة للزراعة التى تحف به .

ولهذا الإقليم المستطيل الضيق مقدرة كبيرة على امتصاص العناصر الغريبة التى دخلته من آن لآن ، وعلى تمثلها تمثلا كاملا حتى تندمج اندماجًا تامًا فى سائر السكان ، وقد تلقى النوبيون على مدى آلاف السنين ألوانا من السلالات والجماعات ، نزلت ديارهم مهاجرة أو غازية، ثم لم تلبث أن استولت عليها البلاد وأدمجتها فيها . وهذه الخاصية وإن كانت معروفة فى مصر فإنها أكثر ظهورا فى الديار النوبية .

وليست هذه المساحة الطويلة التى يعيش فيها النوبيون ، مطّردة فى مظاهرها الطبيعية ، فعلى الرغم من أنها تتفق فى أنها جزء من وادى النيل يقرب طوله من الألف كيلو متر ، فإن طبيعة الوادى تختلف من مكان لآخر . فالإقليم الجنوبى من الدبة إلى أبو فاطمة وكرما يشتمل على وادٍ سهل متسع ، يغطيه الفيضان فى كثير من أجزائه، وفى ذلك ما يساعد على بعض المشروعات الزراعية، والنهر هنا سهل الملاحة معتدل الجريان . وإلى الشمال من أبو فاطمة يبدأ ما يسمى الشلال الثالث ، وهو يكاد أن يتصل بالشلال الثانى ، فى مساحة تقرب من ٤٠٠ كيلو متر ، تكتنف النهر فيه سلاسل عديدة من الجنادل وتتعذر فيه الملاحة ، وتقل المساحات القابلة للزراعة قلّة تذكرنا بإقليم المناصير ، وإلى الجنوب من وادى حلفا إلى جنوبى أسوان يعتدل مجرى النهر مرة أخرى ، وتكون الملاحة فية سهلة ميسورة ، وهكذا نرى الأوطان النوبية النهرية تشتمل

على ثلاثة أقاليم رئيسية ، إقليم سهل فى الجنوب وآخر فى الشمال ، يتوسطهما إقليم وعر كثير الجنادل والعقبات .

والصحراء كما ذكرنا تحد الإقليم شرقا وغربا وتحصره فى نطاق ضيق جدا ، وهى صحراء وعرة ليس فيها ما يغرى سكان الوادى بالحركة أو الانتقال إليها ، فإذا ازدحم سكان الوادى بسبب النمو الطبيعى فلا مناص لهم من التماس أسباب العيش فى الجهات الجنوبية والشمالية من الوادى ، متبعين مجرى النهر صعودا أو هبوطا، ولكنهم مهما شطت بهم الديار يحنون دائما إلى تلك الأوطان الضيقة المحدودة ويودون أن يعودوا إليها متى استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، وإذا لم تفسدهم الحضارة فى البلاد التى ينزلونها بعيدا عن أوطانهم ، فإنهم يظلون يحتفظون بطابعهم وطباعهم، التى تمتاز بالبساطة والاقتصاد والهدوء ، والتعاون فيما بينهم ، والرعاية لأقاربهم فى أوطانهم الأصلية . وكثير من القرى النوبية الفقيرة تعيش اليوم بفضل ما يصلها من المساعدات المادية من رجالها الذين يعملون فى مختلف الجهات فى مصر والسودان ويوشك ألا يكون لبعضها مورد آخر يستحق الذكر . ولا بد لنا أن نقرر فى بدء هذا البحث ما نعنيه بالنوبيين ، فالنوبة شعب قديم عريق فى القدم لازموا أوطانهم الحالية بضعة آلاف من السنين ، وقد نزل العرب ديارهم وخالطوا السكان وصاهروهم ، فأضيف النسب العربى الجديد إلى النسب النوبى القديم . وقد سبق للنوبيين فى تاريخهم الطويل أن دخلت بلادهم عناصر مختلفة واندمجت فيهم . وظل النوبيون رغم ذلك متمسكين بثقافتهم ولغتهم الخاصة مما يدل على أن الهجرات العربية لم تكن من القوة بحيث أزالت الثقافة النوبية ، ولذلك رأينا أن معالجة موضوع السودان الشمالى معالجة علمية تقضى علينا أن نجعل من النوبة مجموعة مستقلة عن المجموعات الأخرى لأن النسب العربى مشترك بين جميع أبناء الوادى ، ولكن لبعضهم ميزات انفرد بها، وفى ذلك مايبرر النظر إليهم كوحدة قائمة بذاتها .

***

والنوبة بوصفهم شعبا يعيش فى أوطانه الحالية - لم يلق من العلماء ما يستحقه من الدراسة سواء من الناحية الإثنولوجية أو الاجتماعية وذلك على الرغم من كثرة ما كتب عن بلاد النوبة فى الأزمنة القديمة ، وعن لغتهم وما لها من الاتصال بلغات تشبهها من قريب أو بعيد فى جهات أخرى من حوض النيل ، وعن الآثار التى اشتمل عليها هذا الإقليم الأوسط من نهر النيل ، ومقارنتها بالآثار فى نواح أخرى من الوادى ، وعن المقابر وما اشتملت عليه من العظام والجماجم . والمقارنة بينها وبين السلالات المعروفة فى الشمال والجنوب . كتب فى هذه الموضوعات وأمثالها الفصول الطوال أما وصف النوبيين فى الوقت الحاضر فدائما يعالج فى بضعة أسطر لا تسمن ولا تغنى .

هذه البحوث القيمة والجهود العلمية الضخمة حاول أصحابها أن يكشفوا عن الأطوار المختلفة التى مرت ببلاد النوبة ، وعن أصل اللغة النوبية ، وهل هى تمثل لغة وطنية قديمة نشأت فى البلاد ، أو لغة دخيلة جاء بها عنصر دخيل فى عصر من العصور . وعن الصلة بين الثقافة النوبية فى الشمال وفى إقليم مروى فى الجنوب . ولا يستطيع منصف أن يزعم أن هذه المحاولات قد قربتنا من حل لواحده من تلك المشكلات، بل ليس من الإسراف فى شىء أن نقول إنها زادتها صعوبة وتعقيدا .

والذى يهمنا هنا هو البحث عن نشأة السلالة النوبية ومبلغ قدمها فى أوطانها الحالية ، والأوطان الأخرى التى انتشرت أو أثرت فيها وأهم العناصر التى اندمجت فيها على مضى القرون . ومن المفيد مع هذا كله أن نعرض للبحوث الخاصة باللغة النوبية ونشأتها وانتشارها ، بقدر ما تساعد على إيضاح الأطوار المختلفة التى مرت بالشعب النوبى .

إن تقدم الأبحاث الأثرية فى بلاد النوبة السفلى والعليا لم يكن على وتيرة واحدة فهنالك ظروف خاصة دعت إلى البحث الأثرى فى بلاد النوبة الشمالية وإلى التوسع فى هذا البحث بسبب إنشاء خزان أسوان والخوف من ضياغ معالم الآثار القديمة فى هذا

الإقليم . فترتب على ذلك القيام بالتنقيب عن الآثار وعما اشتملت عليه المقابر القديمة في المساحة الممتدة من أسوان إلى جنوب وادى حلفا ، ونشرت نتائج تلك البحوث بواسطة مصلحة الآثار المصرية ، أما بلاد النوبة العليا فإنها لم تبحث بحثا أثريا يستحق أن يقارن بالأبحاث الخاصة بالإقليم الشمالى . والجهات القليلة التى بُحثت مقصورة على مواضع محدودة جدا . وحتى هذه لم تبحث بحثا وافيا . ولذلك كانت المقارنة بين الشمال والجنوب فى أبحاث العلماء غير متكافئة ، مما يجعل الوصول إلى نتيجة سليمة أمرا غير يسير .

أما البحوث اللغوية فلعلها كانت أكبر الأسباب فيما وقع فيه العلماء من الأخطاء ، لأن علماء اللغة ، وهم يمثلون أكبر مجموعة من الباحثين فى الدراسات النوبية قد بنوا آراءهم على اعتبارات لغوية دون أن يدخلوا فى بحثهم أى اعتبار آخر ولعل أكبر خطأ ترتب على ذلك هو الخلط بين الشعب النوبى وبين الجماعات التى يطلق عليها اسم النوبا ، سكان الجبال الواقعة جنوب كردفان . وشعب النوبة كما ذكرنا شعب قديم : والاسم نفسه قديم ، أما "النوبا" كاسم لسكان جبال كردفان الجنوبية فلا يعرفه السكان أنفسهم ، وهم يدعون أنفسهم سكان الجبال ، ولكن التسمية السائدة هى أن كل شعبة تسمى باسمها الخاص ، دون أن يكون هناك اسم جامع شامل لجميع سكان الجبال .

وقد وقع فريدريك مولر ، وتبعه بعض الكتاب ، فى خطأ كبير عندما رأى أن هنالك نوعا من التشابه بين اللغة السائدة فى بعض جبال كردفان الجنوبية واللغة النوبية، فحكم بأن جميع سكان الجبال المذكورة يتكلمون لغة تمت بصلة القرابة إلى اللغة النوبية ، ولم يكتف بهذا بل حكم أيضاً بأن النوبيين والنوباويين من سلالة واحدة : وقد أصبح حكمه هذا مضرب الأمثال عند علماء الأجناس للخطأ الذى تورط فيه علماء اللغة، حيث يبنون قرابة النسب على التشابة اللغوى **[سلجمان المرجع المذكور ص ٦١٠ وما بعدها].**

غير أن الخطأ الذى وقع فيه فريدريك ملر ومدرسته كان خطأ مزدوجا فقد أصبح من الثابت أن الجبال فى جنوب كردفان لا تشتمل على لغة واحدة بل على ثلاث مجموعات لغوية مختلفة وأن الجبال الشمالية الغربية فقط مثل جبل داير وما يليه ، هى وحدها التى يتحدث أهلها بلسان ، يرى علماء اللغات أنه يشبه من بعض الوجوة لغة النوبيين.

أما الخطأ الثانى فهو أن السلالة النوبية والسلالة النوباوية مختلفتان أشد الاختلاف سواء كان ذلك من ناحية المظهر الطبيعى أو العادات الاجتماعية السائدة فى كل من الإقليمين : فالنوبيون شعب قوقازى ، بينما سكان الجبال تغلب عليهم الصفات الزنجية. وقد وصف سلجمان كلا منهما فقال : إن النوباوى ممتلئ الجسم والعضلات شديد السمرة إلى درجة تبرر وصفه بأنه أسود البشرة ، **أما النوبى فنحيل متوسط القامة ، وبشرته سمراء تكون فى كثير من الأحيان خفيفة ، وسكان الجبال شعرهم مفلفل والنسبة الأنفية عالية ، والصفات الزنجية المعروفة واضحة ، أما النوبيون فشعرهم مموج فى الغالب . وقد يكون أقرب إلى الاستقامة رغم وجود أحوال شاذة . والتقاطيع لا تشبة التقاطيع الزنجية فى شيء.**

كذلك من الناحية الثقافية يختلف الاثنان كل الاختلاف فالنوبيون قد يستخدمون الشلوخ كما تفعل القبائل العربية ، ويستخدمون الختان للأولاد والختان الفرعونى للبنات ، وهذه كلها عادات لا يعرفها النوباويون سكان الجبال . ولكنهم بالعكس يمارسون عادات لا يعرفها النوبة مثل خلع القواطع، وخرق الشفة السفلى للنساء لكى توضع فيها حلية . وكلا الشعبين يصنع الفخار ، ولكن شتان بين الطريقة المتبعة ونوع الفخارالناتج فى الإقليمين . **فالفخار النوبى مشابة تمام المشابهة** لما يصنعه المصريون وليس هناك وجة شبة بينه وبين ما يصنع فى جبال كردفان الجنـــوبية **[نفس المرجع ص ٦١٢].**

ومما يؤسف له أن سكان الجبال هؤلاء قد أطلق عليهم اسم النوبا ، فساعد تشابه الأسماء على كثير من الخطأ ، وعلى الأخص عند العامة وهواة العلم. ولئن كان هذا الأمر بما لا يمكن الرجوع فيه ، فإن من الواجب ، وعلى الأخص على المتعلمين من سكان السودان ومصر ، **أن يدركوا أن هذا التشابه فى الاسم سطحى ، ولا يستند إلى أية صلة أو قرابة نسب بين الشعبين** .

أما التشابة اللغوى فقد كان من الممكن أن نتصور هجرة نوبية انتشرت فى كردفان متجهة نحو شمالها أولا ، ثم ممتدة إلى جنوبها بعد ذلك ، حتى تستقر فى الأطراف الشمالية الغربية من الجبال **[يرى ماكمايكل (تاريخ العرب فى السودان الجزء الأول ص ١٤) أن هذا قد حدث بعد الفتح العربى لمدينة دنقلة]** غير أن هذا الرأى السهل البسيط لا يشفى غلة علماء اللغة ، وعلى الأخص المتطرفون منهم ، ذلك أن اللغة النوبية أو لهجات تشبهها فى بعض الوجوة موجودة أيضا فى شمال كردفان ودارفور كما هى الحال فى جبل ميدوب وكذلك فى الأطراف الجنوبية من البطانة بين أعالى العطبرة والنيل الأزرق، وفى سهل البطانة بالذات ، كما كان لهم انتشار مؤكد فى دارفور وكردفان . ولكن هذا التفسير يأباه كثير من علماء اللغة مثل زيلارتس .. وفوق ذلك اكتشف اللغويون أن هناك خصائص فى بعض المفردات وفى النحو والصرف، مشتركة بين اللغة النوبية وبين لغات البارى فى أعالى بحر الجبل ، والمازاى فى هضبة إفريقية الشرقية ولغة النيليين أمثال الدنكا والشلك **[مقدمة كتاب G.wMurray English - Nubian comparative Dictionary]**.

وكان من الجائز أيضًا تفسير حتى هذه الظاهرة بأن هذه الجماعات كلها دخلها كثير من الدماء الحامية وأن اللغة النوبية كالشعب النوبى من أصل حامى صميم ، فمن المعقول أن تكون الثقافة الحامية قد تسربت إلى جميع هذه الجماعات على بعد ما بينها من المسافات .

غير أن زيلارتس العالم النمساوى رأى لأسباب بلا شك وجيهة فى نظره أن لغة جبال كردفان المشابهة للنوبية لا يمكن أن تكون مشتقة من لغة النوبيين سكان إقليم النوبة فى جنوب مصر وشمال السودان ، بل إنهما فرعان من لغة واحدة كانت منتشرة فى شمال كردفان ، ثم انتقلت بواسطة أصحابها إلى كل من الإقليمين، ونورد هنا تلخيصا لرأى ذلك العالم كما رواه سلجمان [فى كتاب Pagan Tribes of the Nilotic Sudan p . 411] .

كان الوطن الأصلى للنوبة (والنوبا) فى شمال كردفان حيث تكاثر عددهم واتسعت أوطانهم بحيث أمكن تقسيمهم فى ذلك الزمن البعيد إلى قسمين : أ ، ب ، تبعا لاختلاف اللهجات .

وفى القرون السابقة للميلاد هاجر باقى قسم أ من كردفان فى الاتجاهين المذكورين ، ويزعم المؤلف تأييدا لرأيه أن هناك أسطورة لدى بعض النوباويين ، بأن أجدادهم وأجداد النوبيين كانوا إخوة ، ثم حدث نزاع حول ملكية خنزير كان قد قرب قربانا فى بعض المناسبات . فهاجر أجداد النوبيين ونزحوا عن البلاد . وهذه الأسطورة على طرافتها لا تؤيد وجهة نظر المؤلف فى أن النوبيين هاجروا من شمال كردفان بل من إقليم الجبال .

مهما يكن من شىء فإن هذه الشعبة الثانية من القسم أ التى هاجرت فى القرن الأول والثانى بعد الميلاد سلكت طريقين : أولهما طريق وادى الملك ، إلى بلاد النوبة مباشرة ، والآخر طريق درب الأربعين إلى الواحات الخارجة ، وهؤلاء كانوا قلة أما الكثرة فقد هاجرت إلى بلاد النوبة حيث أقاموا مع أقربائهم الذين نزلوا هذه الديار قبلهم ببضعة قرون .

أما قسم ب فيقول عنه المؤلف إنه هاجر مشرقا إلى أرض الجزيرة فى أوائل القرن الرابع (نحو سنة ٣٢٠) إلى البطانة حيث أغار على مملكة مروى

وقضى عليها ، لكنه لم يقتبس حضارتها ولم يمتزج بالسكان ، إلى أن دخلت المسيحية إلى بلاد دنقلة ثم إلى مروى فانتشر تأثيرها إلى قسم ب بل وامتد أيضًا إلى جبل ميدوب.

والمهم فى هذا كله أن هذا المؤلف وغيره يزعم أن هؤلاء المهاجرين هم السلالة التى تدعى بحق باسم النوبة . وهم الذين نشروا اللغة النوبية فى البلاد وقد حملوها من أوطانهم الأصلية فى شمال كردفان .

وقد حاول زيلارتس بنظريته هذه التى تستند إلى بعض الخصائص اللغوية ، أن يعطى صورة كاملة تفسر الظاهرات المختلفة المتصلة بانتشار الثقافة النوبية فى مختلف الجهات ولم يفته أن يجد تفسرا لبعض الإشارات التى ذكرت بأن النوبيين اتجهوا إلى الواحات الخارجة . وهذا يؤكد الصورة التى أكدتها تلك النزعة الغالبة عند كثير من الكتاب ، وهى أن اللغة النوبية ليست أصلية فى بلاد النوبة بل دخلت البلاد فى وقت ما – سابق للعهد المسيحى – كما أن الجماعات التى أدخلت هذه اللغة ونشرتها هى تلك التى كانت تدعى باسم النوبة .

ومع ذلك فليس من السهل قبول هذه النظرية لسببين : أولهما ما أوضحناه من قبل من أن النوبا فى كردفان مختلفون كل الاختلاف عن النوبيين ، والسبب الثانى أن هذه الهجرات لطائفة أ النوبية قد دخلت بلادا تسودها الحضارة منذ قرون عديدة ، كثيرة السكان ، وإن اتسعت لبعض المهاجرين فليس بمعقول أن يضطر هؤلاء المهاجرون السكان الأصليين إلى تغيير لسانهم بل إلى تغيير اسمهم . ونحن نعلم أن سكان البلاد لم يكونوا بالشعب السهل الذى يتيسر إخضاعه .

وقد ظلت اللغة النوبية زمنا طويلا دون أن تكتب إلى أن تحولت البلاد إلى الديانة المسيحية فى منتصف القرن السادس على أيدى قساوسة مصريين ، فكتبت

النصوص الدينية بالحروف القبطية . كما استخدمت تلك الحروف فى كتابات أخرى ، وبذلك أصبحت اللغة النوبية لغة مكتوبة . أما النصوص السابقة لذلك العهد فإنها نصوص باللغة المصرية القديمة ، ولعلها كانت اللغة الرسمية للبلاد بينما النوبية كانت هى لغة الناس ، مع ما بين اللغتين من التشابة .

ويصف لنا مستر مرى اللغة النوبية وصفا نلخصه فيما يلى :

ليس هنالك لغة تتفق مفرداتها مع اللغة النوبية اتفاقا كثيرا . بل إن كثيرا جدا من أصول الكلمات النوبية ليس له نظير فى جميع اللغات التى قورنت بها . أما اللغات التى تشابه اللغة النوبية فى مفرداتها فأكثرها بلا شك لغات حامية ، وبلا شك أن الصيغة الحامية هى الغالبة على اللغة سواء من ناحية المفردات أو النحو والصرف ، ولكن هناك اختلافاً كبيراً بينها وبين اللغات الحامية ، فى ناحية واحدة هى النظام الصوتى Phonetic System ولكن له نظيرا فى اللغات النيلية فى جنوب السودان مثل لغة البارى **[راجع مرى المرجع السابق].**

فاللغة النوبية تشتمل حسب رأى هذا المؤلف وغيره على عناصر حامية وأخرى غريبة عن الحامية . ولعل مصدرهذه العناصر الغريبة بعض الشعوب الجنوبية وقد رأى بعض العلماء أن الأصل فى اللغة النوبية أنها حامية دخلتها مؤثرات أجنبية . ولكن بعضهم مثل مرى نفسه يرى أنها فى الأصل لغة نيلية جنوبية مثل لغة البارى ثم تعرضت لمؤثرات حامية شديدة على مدى العصور . ومع أن الموضوع لا يزال يفتقر إلى البحث فإن الرأى الأول هو الذى يتفق مع التطورات الجنسية والتاريخية .

هذا وقد دخلت اللغة النوبية مفردات من مصادر أُخرى بعضها من شمال الحبشة عن طريق مملكة مروى على الأرجح ، كما استعارت اللغة النوبية ، كلمات عربية بما يقرب من ثلث مفرداتها ، كما تأثرت بالطبع باللغة المصرية القديمة والقبطية .

ومع ذلك فليس الأمر المستغرب هو أن تقتبس اللغة النوبية ألفاظا عربية كثيرة ، بل الأمر الذى يبعث على العجب هو تمسك النوبيين بلسانهم على مدى العصور الوسطى ، ورغم من تحولهم إلى الإسلام تحولا تاما ، ظلوا محتفظين بلغتهم .

***

وكما اختلف الكتاب فى أن اللغة النوبية حامية – أى من نفس الأسرة اللغوية التى تنتمى إليها لغات البجة وغيرهم – ثم تأثرت بعناصر أجنبية ، أو أنها لغة جنوبية مثل لغة البارى ثم غلبت عليها المؤثرات الحامية ، كذلك اختلف الكتاب فى الشعب النوبى هل هو فى الأصل نازح من الجنوب ، تغلب عليه الصفات الزنجية ، ثم تعرض لهجرات قوقازية من الشمال ومن الشرق ومن الغرب ، أو أنه فى الأصل شعب حامى قوقازى تأثر ببعض الهجرات الزنجية أو دخلته الدماء الزنجية كما هى الحال فى سائر وادى النيل ، عن طريق تجارة الرقيق .

إن الرأى الذى سبق التعبير عنه مرارا فى الفصول السابقة ، هو أن السودان الشمالى بوجه عام لم يكن فى وقت من الأوقات وطنا أساسيا للجنس الزنجى ولم يقصده الزنوج من تلقاء أنفسهم بالهجرة والاستقرار ، وقد بنى هذا الرأى على دراسة تاريخ هجرات الجنس الزنجى من القارة الآسيوية فى زمن قديم والطرق التى سلكها وأسلوب المعيشة التى مارسها ، والتى لم تكن تصلح لها الجهات الشمالية ، فلننظر الآن إذا كان هذا الرأى مما يتفق وتطورات السكان فى بلاد النوبة ، كما كشفت عنها الحفائر ودلت عليه الأخبار .

ونظرا لأن الاستقرار فى بلاد النوبة يرجع إلى زمن قديم جدا – إلى الألف الخامسة قبل الميلاد على الأقل – ولأن البلاد تعرضت لهجرات وغزوات متنوعة فى هذه

العهود الطويلة ، نرى العلماء يتحدثون عن النوبيين فى العصور المختلفة ، كما كشفت عنه الحفائر ودلت عليها الأخبار.

ونظرا لأن الاستقرار فى بلاد النوبة يرجع إلى زمن قديم جدا - إلى الألف الخامسة قبل الميلاد على الأقل - ولأن البلاد تعرضت لهجرات وغزوات متنوعة فى هذه العهود الطويلة ، نرى العلماء يتحدثون عن النوبيين فى الأعصر المختلفة ، بأنهم يكونون مجموعات :أ، ب ، ج وبعضهم يضيف أيضا مجموعة رابعة د ، ومجموعة خامسة س. [**هذه المجموعات التاريخية لا صلة بينها وبين الأقسام أ، ب، اللغوية التى سبقت الإشارة إليها**] والاتفاق العام بين هؤلاء الكتاب هو أن مجموعة أ ترجع إلى عصر ما قبل التاريخ ، والعصر السابق للأسر ، واستمرت إلى الأسرات الأولى ، ومجموعة ب ترجع إلى عصر بناة الأهرام ، وهى تمثل مجموعة أ معدلة تعديلا ملحوظا فى حضارتها وثقافتها ، ومجموعة ج ترجع إلى عصر المملكة الوسطى أى الأسرة الثامنة عشرة وما بعدها ، أما مجموعة س فيرجعونها إلى العصر الرومانى ابتداء من سنة ٣٠٠ ميلادية .

ولا يتسع المقام لتتبع حوادث التاريخ فى جميع هذه المراحل ولكن من المهم أن نذكر أن محور هذه الحوادث واحد فيما يظهر ، وهو العلاقات بين مصر وبلاد النوبة . وكانت هذه العلاقات تمتاز بالاتصال الثقافى والتجارى وعلاقات حسن الجوار ثم تتخللها فترات اضطراب ، تجند فيها حملة عسكرية للحد من طغيان عدو من الأعداء ، وجميع الشواهد تشير إلى أن هذا العدو دخيل ، أغار على بلاد النوبة وقد يمتد عدوانه إلى الحدود المصرية .

ويسهل التسليم بأن بلاد النوبة وهى البقع الخصبة وسط الصحراء والفيافى قليلة الماء والنبات قد تتعرض للعدوان من ثلاث نواح : من الشرق حيث قبائل البجة، أو طوائف منهم ، ومن ليبيا التى كانت وكرا لجماعات طمحو وتهنو وغيرها ، الذين تردد

عدوانهم على وادى النيل قرنا بعد قرن ، ثم من الجوانب، من شمال كردفان ، حيث الطريق ممهد بواسطة الأودية التى تنتهى إلى نهر النيل .

والإغارات الأولى والثانية يقوم بها على الأرجح جماعات حامية شرقية وليبية ، تزيد فى نسبة الدم القوقازى فى البلاد أما الهجرات الجنوبية فإن من الجائز أن تقوم بها جماعات فيها بعض الصفات الزنجية Negroids بقيادة قوقازية . وهذه الظاهرة مألوفة فى القارة الإفريقية .

هذه هى الاعتبارات الأساسية التى يجب أن نذكرها ونحن نتتبع التطورات النوبية من مجموعات أ إلى ب و ج وهلم جرا . وسنجد فى كتابات بعض علماء الآثار ما يؤيد هذا الرأى .

فمجموعة أ خصصت لها فترة طويلة فى تاريخ بلاد النوبة إذ تمتد من نحو عام ٥٠٠٠ إلى عام ٢٥٠٠ قبل الميلاد . هذه الفترة الطويلة هى عصر تكوين السلالة النوبية وإن لم تكن البلاد أثناء ذلك بمأمن من الاضطراب . ويقول سلجمان فى وصف النوبيين فى ذلك العصر: إن الحفائر قد كشفت أن بلاد النوبة فى أقدم الأزمنة كانت آهلة بشعب يدفن موتاه بنفس الطريقة المتبعة فى مصر فى العصر السابق للأسرات ، ويصنع الفخار على نفس الأسلوب المتبع فى مصر فى ذلك الوقت ، وتشتمل مقابرهم على أدوات وآلات عديدة تتفق مع ما عثر عليه فى المقابر المصرية لذلك العهد ، وقد وجد الأستاذ اليوث سمث بعد دراسة العظام والجماجم أن النوبيين من مجموعة أ لا يختلفون عن المصريين فى ذلك الزمان ، ثم يتطرق الأستاذ سلجمان إلى الإثبات بأن هاتين السلالتين المتشابهتين ، كانتا تعيشان فى عصر واحد **[مقالة سلجمان فى J.R.A.L لسنة ١٩١٣ السابق ذكرها ص ٦١٢].**

كان هذا الشعب النوبى القديم إذن من السلالة التى ينتمى إليها المصريون القدماء . وتمتاز هذه السلالة بالقوام النحيل والقامة المتوسطة أو فوق المتوسط بقليل ،

والرأس مستطيل بارز من الخلف ، والتقاطيع قوقازية ، وهي فرع من الجنس الذي يطلق عليه جنس البحر المتوسط لانتشاره في أوربا وإفريقيا على سواحل هذا البحر وهو يمتاز فوق ذلك بالأنف المعتدل والشفاه المعتدلة ، وبشعر مموج أو أقرب إلى الاستقامة ولون البشرة أسمر أو في لون الحنطة .

هذه السلالة التي عمرت بلاد النوبة دهرا طويلا التي كانت حرفتها الزراعة وهي حرفة تساعد على التميز وازدياد السكان ، وهي بمثابة الأسس التي بنى عليها الشعب النوبي من الناحية الجنسية ، التي لم يحدث فيها تغيرات على مضى القرون سوى تغيرات يسيرة .

وكانت العلاقات مع مصر بوجه عام طيبة ، وتدخل فيها التجارة والمبادلة ، وكانت البعثات المصرية تمر من بلاد النوبة نحو بلاد جنوبية، دون أن تلقى معارضة أو تصادف عدوانا، ولذلك يبدو أن الإغارات التي قام بها صنفرو ، لم تكن موجهة إلى النوبيين الأصليين بل إلى عنصر غريب ، يختلف عن السكان الأصليين بأنه لم يكن يحترف الزراعة ، بل يحترف الرعي . ولذلك نرى صنفرو أخذ يسجل أنه قد حصل من هذا العدو على غنائم تقدر بمائتي ألف رأس من الماشية الصغيرة والكبيرة .

وهذا الاضطراب الذي ظهر في عصر صنفرو أخذ يتكرر في صورة أوضح في عصر الأسرة الثانية . وأخذت تظهر في البلاد عناصر جديدة وتتوغل فيها توغلا عدائيا وقد ترك ايمنمحتب الأول كتابة يقول" لقد استوليت على شعب واوات وقبضت على شعب المازوي " ولا نعرف بالضبط ما هو شعب الواوات وهو على الأرجح قبائل ليبية ، أما الشعب المازوي فقد سبق لنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب أن أوضحنا أن المازوي هم البجة .

ويرى غير واحد من العلماء أنه في هذه الفترة وما بعدها أخذت تظهر ، في فترات الإغارة هذه ، عناصر تشبه السلالة الزنجية وأخذت تؤثر في التكوين الجنسي للسكان

بعض التأثير وهذا هو العصر الذى أطلقوا على سكانه اسم المجموعة النوبية.... وهى التى قرر الأستاذ إليوت سميث بأنها لا تختلف اختلافا جوهريا عن النوبيين كما نعرفهم اليوم ، أما العنصر الزنجى كما دخل البلاد فى ذلك الوقت فالأرجح أنه لم يدخل مع المازوى ولعله دخل مع الواوات .

وهذه الوثيقة تؤيد الرأى بأن كلمة نِهْس لا تعدو أن يكون معناها سكان الجهات الجنوبية ومع ذلك فقد جرت عادة كثير من الكتاب على ترجمتها بكلمة زنجى ، ومن هؤلاء الكتاب العالم الأمريكى هنرى رستد ولكن عارضه فى ذلك علماء كثيرون مثل الأستاذ يُنكر .

وقد اضطرت حكومة مصر فى الأسرة الثانية عشرة إلى أن تحفر قناة عند الشلال الأول لتيسير الملاحة للسفن التى ترسل لتأديب المغيرين ، كما اضطرت إلى توسيع إدارتها بحيث شملت بلاد النوبة الشمالية إلى أول الشلال الثالث . وفى الأسرات الثانية عشرة إلى العشرين تم " تمصير " بلاد النوبة الشمالية والجنوبية من النواحى الثقافية والاجتماعية والسياسية ، وأنشأت لها عاصمة نبتا بالقرب من بلدة مروى الحديثة .

وهنا تظهر مشكلة لاتزال تفتقر إلى حل مقبول : وهى أن تصوير المصريين القدماء للنوبيين فى عصر الأسرة الثامنة عشرة وما بعدها يفسرهم على أنهم زنوج مع المبالغة فى تصوير التقاطيع الزنجية فكيف يتفق هذا الوصف مع ما ذكره إليوت سميث عن دراسة الجماجم والعظام والمقارنة بين النوبيين فى ذلك العصر والنوبيين فى الوقت الحاضر ، والرأى الذى انتهى إليه هو أنه ليس هناك فرق جوهرى بين الاثنين .

ويرى سلجمان فى تفسير ذلك التناقض أن البلاد كانت تشتمل فعلا على عدد عظيم من الجماعات الزنجية أغارت عليها من الجنوب ثم طوردت تلك الجماعات

واضطرت إلى أن تعود إلى بلادها ثم جاء الاتصال المستمر بين مصر وبلاد النوبة عاملا جديدا على زيادة الدماء الشمالية القوقازية .

ويرى غيره من الكتاب أن مقارنة الجماجم والعظام دليل أقوى من الصور والرسوم، ولابد أن المصور المصرى كان يقوم بتصويره وهو فى أوطانه الشمالية ويبنى رسومه على ما يشاهده من جماعات الأسرى التى كانت ترسل إلى الشمال ، وهؤلاء يشتملون على عدد من الزنوج وإن كان معهم أحيانا بعض قادتهم من غير الجنس الزنجى .

وهنالك تعليل آخر لعله لا يختلف كثيرا عن الرأى الثانى ، وهو أن المصور المصرى كان يرسم صورة للأعداء الذين أغاروا على بلاد النوبة ثم على حدود مصر الجنوبية فكان يصورهم زنوجا قحا على سبيل الزراية والاحتقار .

غير أنه ليس بمستبعد أن بعض الإغارات التى حدثت فى بلاد النوبة فى العصور القديمة كانت تقوم بها جماعات زنجية أو شبيهة بالزنجية Negroid بقيادة جماعة من الحاميين . وهذا ما نجده فعلا فى آثار الجماعات التى أطلق عليها اسم المجموعة النوبية س وهى ترجع إلى سنة ٣٠٠ بعد الميلاد والفترة التى أعقبتها ، وقد وجدت آثارها وعظامها فى بعض المقابر فى إقليم بلانة إلى الشمال من وادى حلفا وغيرها ، وقورنت محتوياتها بما اشتملت عليه بعض المقابر فى جزيرة مروى **[جزيرة مروى من الأقاليم الواقعة بين عطبرة والنيل وفى شماله بلدة مروى القديمة وآثارها اليوم أطلال بالقرب من كبوشة ، ومن المهم التمييز بينها وبين مروى الحديثة المجاورة لبلدة نبتا].**

والبحث فى هذه المقابر لا يصل بنا إلى نتيجة حاسمة لأن أكثرها ، وعلى الأخص مقابر القادة والزعماء قد نشبت وخربت مرارا **[مقالة كروان عن أصل النوبة ، المجلد العشرون من S.N.R ص:٥٦]** وقد قام ببحث الجماجم والعظام الدكتور بطراوى، وقرر

بعد فحصها أن هناك سلالتين تتميز إحداهما عن الأخرى : الأولى تظهر فى جماعات المحاربين الرؤساء ويمتازون بالقامة الطويلة وصفات أبعد عن الصفات الزنجية ، والأخرى تمتاز بالقامة القصيرة والصفات الزنجية وتظهر فى النساء بوجه خاص ، كما أن هناك أمثلة تشير إلى اختلاط السلالتين.

ولا يدع بحث الأستاذ البطراوى مجالا للشك بأن النوبيين رقم س وإن كانت تغلب عليهم الوثنية والعادات المخالفة لما كان يسود بلاد النوبة فإنهم لم يكونوا يمثلون سلالة زنجية خالصة ، بل جماعات حامية اقتادت معها سبيا من الزنج .

***

والظاهر أن مجموعة س قد انجلت عن البلاد بعد ذلك ، وإن تركت آثاراً بها وأخذت الأحوال فى شىء من الاستقرار فى القرن الخامس والسادس وانتشرت المسيحية بعد ذلك ، وأنشئت مملكة مسيحية ، عاصمتها بلدة فرس ، ثم تحولت العاصمة بعد ذلك إلى بلدة أنشئت فى العهد المسيحى وهى دنقلة القديمة (أو دنقلة العجوز) ثم انتشرت المسيحية بعد ذلك إلى جزيرة مروى كما أنشئت بعد ذلك مملكة علوة وعاصمتها سوبة وفى عهد الفتح العربى لمصر كانت هناك دولتان مسيحيتان ، الأولى دولة دنقلة النوبة أو دولة النوبة والأخرى دولة علوة وكان هنالك دولة أخرى تدعى مقُرَّة اندمجت فى دولة دنقلة قبل الفتح العربى لمصر .

هذا وقد دخلت السلالات والمؤثرات العربية من طريقين : الأول من الشمال حيث انتشرت قبائل عربية أكثرها من ربيعة ما بين الشلال الأول ووادى حلفا وهذا هو الإقليم الذى كان يطلق عليه اسم مريس وهى كلمة قبطية بمعنى الجنوب أو الإقليم الجنوبى والطريق الثانى الذى سلكته المؤثرات العربية من الجنوب .

***

يتبين مما تقدم أنه إذا كان هناك محل لاختلاف الرأى فى أمر اللغة النوبية وهل هى لغة من اللغات التى تسود الجماعات الزنجية ، ثم تأثرت بعد ذلك تأثرا شديدا بالمؤثرات الحامية أوبالعكس **فليس هنالك أقل شك فى أن النوبيين أنفسهم كما نعرفهم اليوم بأن أصولهم فى السلالات القوقازية الحامية عريقة قديمة** وأن الصفات الزنجية التى قد نراها أحيانا بينهم هى العنصر الطارئ الدخيل .

وكذلك لاشك أن النوبيين ، كما نعرفهم اليوم ، كانوا أوسع انتشارا ، وبلادهم مصعدة فى النهر إلى مدى أبعد مما تصل إليه اليوم ، فالمديرية النوبية المصرية التى كانت حاضرتها بلدة نبتا هى التى أنشأت عاصمة فى الجنوب فى بلدة مروى القديمة بالقرب من بلدة شندى الحديثة . وقد ازدهرت مروى بدورها ، واتسع نفوذها حتى وصل إلى النيل الأزرق والأبيض وأرض الجزيرة ، وهذه كلها أقطار كانت تسكنها بلا شك سلالات ، وتصل إليها مؤثرات ثقافية خلاف السلالات والمؤثرات النوبية ، ولكن بقايا الثقافة النوبية ظاهرة فيها أيضًا . وقد يكون من الغلو الزعم أن مملكة المرويين، أو مملكة علوة ، كانت مملكة نوبية خالصة ولكن لا شك أن بلاد النوبة الشمالية هى العامل الأكبر فى إنشاء هاتين المملكتين .

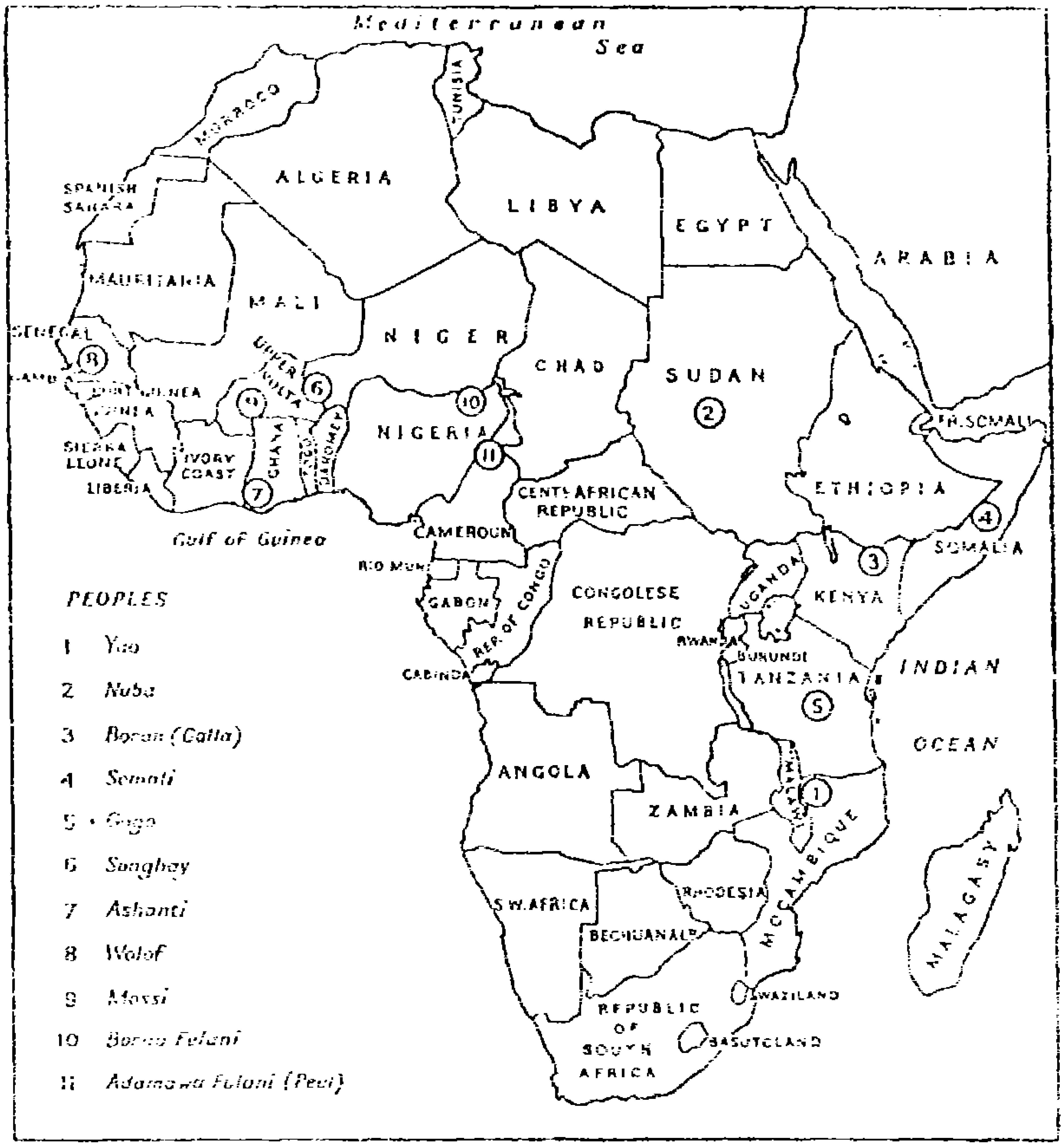
وقد اختلف العلماء فى أصل اسم النوبة ، كما اختلفوا فى تاريخهم وفى نشأة لغتهم ، والأصل المصرى القديم للكلمة مشتق من لفظ نوب أو نوبو، بمعنى الذهب ، أى أنها بلاد الذهب ، وهو أحد الأسماء التى كان يطلقها المصريون على هذه البلاد ، وإلى جوارها كما هو معلوم مناجم قديمة لذلك المعدن الثمين ، وقد وصفت البلاد بهذا الاسم فى كتابه فى الأسرة الثانية عشرة فى عهد الملك امنمحتب الأول **[ماكمايكل : الجزء الأول ص ١٢ (هامش) نقلا عن برستد Ancient Records,1520]** ومع أن هذا الاشتقاق الواضح مما يسهل التسليم به ، فإنه لم يجد قبولا من أولئك الكتاب الذين يرون أن

شعبا زنجيا يدعى باسم النوبة قد أغار على البلاد ونشر فيها الدم الزنجي ولغة من اللغات الزنجية ، فى عصر يعد نسبياً عصراً متأخراً ، وأن هؤلاء المغيرين الذين لا نكاد نعرف عنهم شيئا هم الذين أكسبوا البلاد اسمها الذى تُعرف به الآن .

ومهما يكن من شيء فإن والى مصر الأمير عبد الله بن سعد بن أبى السرح عندما عقد معاهدته فى سنة ٦٥١ ميلادية مع ملك هذه البلاد سماه فى المعاهدة عظيم النوبة [**خطط المقريزى الجزء الأول ص٢٢٢**] ، ونص على أن المعاهدة المعقودة تشمل البلاد التى تمتد من حدود مصر إلى حدود علوة ، مما يدل على أن عظيم النوبة المذكور كان مسيطرا على كل ذلك الإقليم ، من الشلال الأول إلى إقليم كان يدعى فى ذلك الوقت إقليم الأبواب ، لعله عند الشلال السادس .

وقبل زمان عبد الله بن سعد بن أبى السرح بنحو تسعة قرون كان الجغرافى الإسكندرى إيراتوسطين يدعو سكان تلك البلاد باسم النوبة [**ماكمايكل نفس المرجع ص١٢**] [KIRWAN =Nubian Origins P47] وهكذا ترجع النصوص التاريخية باسم النوبة إلى القرن الثالث قبل الميلاد . أى فى زمن سابق بعدة قرون لظهور تلك الطوائف التى سموها نوبة س والتى يقال إنها هى التى أثرت فى البلاد وأكسبتها اللغة والأسماء وقسطا غير قليل من الدماء الجنوبية .

خريطة توضح توزيع المجموعات النوبية



هذا وقد شغل بتاريخ النوبيين القديم وبلغتهم وآثارهم عدد كبير من الباحثين ، ولم يعن بوصفهم فى الأزمنة الحديثة من الكتاب إلا عدد من السائحين مثل بركهات وغيره . ولايزال هناك مكان لدراستهم فى بيئاتهم الحالية ودراسة أحوالهم الاجتماعية والإثنوغرافية .

وحسبنا أن نذكر أن النوبيين فى الوقت الحاضر يحتلون مساحة من نهر النيل قد تكون أقل من نصف المساحة التى كانوا يحتلونها من قبل . وتمتد أوطانهم اليوم من أسوان فى الشمال إلى الدبة فى الجنوب ، وهم ينقسمون إلى خمس مجموعات رئيسية: الدناقلة فى الجنوب ما بين الدبة و"أبو فاطمة" ، ثم المحس والسكوت فى إقليم الشلالات والجنادل ، ثم الفديجة ما بين وادى حلفا وكرسكو، والكنوز فى الجزء الشمالى الممتد من كرسكو إلى أسوان . ولسنا نعرف حتى على وجه التقريب عدد النوبيين فى أوطانهم الأصلية ، ولكنهم على الأرجح لا يقلون عن ربع مليون من الأنفس أما عددهم فى جميع أنحاء وادى النيل فيوشك أن يكون من المستحيل تقديره .

والدناقلة يعيشون فى إقليم يعد من أحسن ما اشتملت عليه الأوطان النوبية فالنهر معتدل الجريان، خال من الجنادل سهل الملاحة ، ويتسع السهل الفيضى فى عدة مواضع ، مما يتيح للسكان فرصة للزراعة على نظام رى الحياض ، مع الاستعانة بالسواقى و نحوها ، ومن أجل ذلك تعد الساقية من الممتلكات الهامة فى بلاد النوبة ، ومع اشتغال الدناقلة بالزراعة نراهم من أنشط الجماعات فى السودان كله فى التجارة وفى مختلف الحرف ويشبه الدناقلة فى مظهرهم الطبيعى جيرانهم العرب من البديرية ، ولا شك أن النسب العربى فيهم قوى ، وفى مجلس يضم جماعة من البديرية والدناقلة ليس من السهل أن يميز المرء بينهم فى بعض من الأحيان.

أما المحس فإن أوطانهم تتخللها جنادل الشلال الثالث ، وفيها يضيق مجرى النهر من آن لآن . بحيث لا يتسع للزراعة إلا بمقدار ضئيل ، ومع ذلك فهناك جهات يتسع فيها الوادى وتتيسر فيها الزراعة ، غير أن إقليم المحس والسكوت بوجه عام محدود

الموارد ، وسرعان ما يضيق بسكانه لذلك كثرت الهجرة من هذا الإقليم أكثر من غيره ، وعلاوة على هجرة الأفراد فى طلب الرزق ، نرى المحس قد هاجروا ونزحوا عن أوطانهم إلى أوطان جديدة أصبحوا يحتلون جزيرة تونى وإقليم عيلفون ، وفى هذين الإقليمين قد استعرب المحس وأصبحوا لا يختلفون عن جيرانهم من العرب ، وأصبحت لغتهم الوحيدة هى العربية ، كذلك كان المحس هم العنصر الأكبر فى الهجرات التى كانت وجهتها جبل ميدوب ؛ وغيره من الجهات فى شمال كردفان ودارفور .

أما السكوت فهم أصغر المجموعات النوبية عددا ، ومعلوماتنا عنهم قليلة ، وتنتهى أوطانهم إلى الجنوب من وادى حلفا ، وبذلك تكون أوطان المجموعات الثلاث : الدناقلة والمحس والسكوت واقعة كلها فى السودان وإن كان المحس فى العادة يتجهون إلى مصر فى هجراتهم أكثر مما يتجهون إلى السودان .

وفى بعض أزمنة الشدة والجهد فى العصر الحديث، هاجرت مجموعات كبيرة من المحس والسكوت ، سعيا وراء الرزق ، أو هربا من الإرهاق فى زمن المهدية ، فاتجهوا بمجموعهم إلى الشمال من وادى حلفا ، ونزلوا على ضفتى النيل الشرقية والغربية بين تلك المدينة وبلدة كرسكو، وهذه المجموعة هى التى يطلق عليها اسم الفديجة أو الفدجة [**المعروف أن كلمة فديجة معناها أنهم هاربون من هلاك محقق والاسم لا يرجع على الأرجح إلى أبعد من زمن الهدنة**].

فهم إذن يمثلون هجرة من هجرات إقليم الجنادل ، إلى الجهات التى تليها نحو الشمال ، وبفضل هذه الهجرة أصبحت المحس والسكوت أوطانًا داخل حدود القطر المصرى ، وإن تسموا بهذا الاسم الجديد .

وفى أوطان الفديجة الجديدة تقع بعض البلاد الشهيرة مثل قصر إبريم وعنيبة ، ولابد هنا من الإشارة إلى أن السلطان سليم بعد فتح مصر ، أرسل إلى هذا الإقليم جماعة من ضباطه يسمون الكشاف (جمع كاشف) لكى يقوموا على حراسة التخوم

الجنوبية لمصر ، وأكثر هؤلاء الكشاف من أصل ألبانى أو بشناق أو أناضولى . وقد اندمجوا فى السكان على مضى الزمن، ولم يلتزموا إقليم إبريم ، بل انتشرو فى غيره من الجهات المجاورة ، بحيث لا يحتلون اليوم إقليما أو جهة من الجهات ، ومع ذلك لايزال أكثرهم يعرف بذلك الاسم ، ولم تصبح لأحدهم الوظيفة القديمة التى كانت له فى عصر سليم الأول .

أما الكنوز فأوطانهم كلها داخل القطر المصرى . وشكلهم الطبيعى فى معظم الأحيان لايكاد يختلف فى شىء عن سكان الوجة القبلى فى مصر . وقد نجد بينهم غى كثير من الأحيان أشخاصا يمتازون بالملامح العربية الوسيمة . ولا غرو فإن هذا الإقليم قد استحال إلى مستعمرة عربية على إثر الفتح العربى لمصر . ونزلته قبائل من ربيعة، وبعض الجهنيين أيضا [**المسعودى فى مروج الذهب الجزء الأول ص١٩١**] ولكن السيادة فيه كانت لربيعة . وهو أول إقليم زالت عنه سلطة ملك النوبة المسيحى ، وتحول فى وقت متقدم إلى الإسلام .

وقد كانت الإمارة فى هذا الإقليم فى عهد الفاطميين لأمير ينتمى إلى قريش اسمه أبو المكارم هبة الله ، ويعرف بالأهوج المطاع ، وهو الذى ظفر بأبى ركوة الخارج على الحاكم بأمر الله ، وقبض عليه فأكرمه الحاكم إكراما عظيما ولقبه كنز الدولة [**المقريزى فى البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب (القاهرة ١٩١٦) ص ٥٠**] فانصرف الاسم إلى أتباعه ورعيته ولازم الاسم سكان هذا الإقليم إلى وقتنا هذا .

واللغة النوبية التى يتحدث بها جميع النوبيين تختلف اختلافا قليلا من إقليم لإقليم، فلهجات المحس والسكوت والفديجة تؤلف مجموعة متشابهة، بينما لغة الدناقلة والكنوز تؤلف مجموعة ثانية متشابهة ، وقد قيل فى تفسير ذلك أن الجهات الوعرة فى إقليم الجنادل الوسطى حالت دون الاختلاط بأهل الشمال والجنوب، فتشابهت لغة سكان الجنادل. غير أن هذا التفسير لا يساعد على إيضاح تشابه لهجات الدناقلة

والكنوز مع بعد المسافة بينهما . ولابد لنا أن نفترض أن الاتصال بين إقليم الكنوز والدناقلة كان كثيرا ومطردا بحكم العلاقات التجارية بين الجنوب والشمال ولم يكن بد لسرعة الاتصال من تجنب الإقليم النهرى الكثير الجنادل الذى لا يلعب دوراخطيرا فى التجارة . فإن السلع الرئيسية كانت من مصر والسودان ، وكان كل من الدناقلة والكنوز بحكم موقع أوطانهم هم الذين يقومون بالنصيب الأكبر من تلك التجارة . ولذلك كثر اتصالهم وتشابهت لهجاتهم .

وقد جرت عادة النوبيين ، على الأخص فى النصف الشمالى من بلادهم على التمييز بين الضفتين الشرقية والغربية وسكانهما ، فيدعون الجهات الشرقية وسكانها ماتوكى ، والجهات الغربية وسكانها تبنوكىّ وفى إشارتهم الخاصة بهذا المعنى ما قد يفهم منه أن سكان البر الشرقى جاءوا من الشرق وسكان البر الغربى جاءوا من الغرب ، أو على الأقل هذا ما فهمه الأستاذان يُنكَر وشيفر [**فى ص١١٧من الجزء الثانى من كتا** Text .Nubische **(طبع فينا سنة ١٩٣٢)**] ولا يبدو أن هنالك فرقا جوهريا فى أية ناحية من النواحى بين سكان الشرق والغرب ، والأمر لايعدو التمييز بين الضفتين الشرقية والغربية كما هو الحال فى سكان الصعيد ولابد من دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية دقيقة لمعرفة ما بين سكان الضفتين من فروق ، إذا كانت هنالك فروق [محمد عوض محمد : السودان الشمالى ، سكانه وقبائله . ط١ . القاهرة ، ١٩٥١ (١٣٧٠هجرية) ص ص ٢٨٤-٣٠٦].

***

ومن المحاور الأخرى التى ركز عليها لويس عند تناوله لانتشار الإسلام هى علاقة الإسلام بالنظم المركزية بمعنى أنه قد يجد من الدول المركزية دعما وتأييدا باعتبار شريعته أداة للحكم الصارم المركزى، وقد جرى استخدام الإسلام بالفعل فى هذا

السياق ، لكن لويس يؤكد لنا أن الإسلام بطبيعته الأصيلة لا يمكن أن يكون - على المدى الطويل - أداة تكرّس لخدمة مصالح ملوك بعينهم وأرستقراطيات بعينها أو شعوب بعينها ، ولا يمكن على المدى البعيد أن يُطبق لمصالح مقصورة أى لا يمكن احتكاره .." [Lewis,P37].

فالإسلام قدّم أيضا قاعدة متينة للثورة ضد الحاكم ليس فقط من خلال رجال الدين الذين يمثلون المؤسسة الدينية، وإنما أيضا من خلال الذين يدعون تلقيهم وحيا وإلهاما من الله يُعلمهم به تدبيراته الإلهية (فكرة المهدى المنتظر مثلا) [Lewis.38].

لكن لويس يبرر طرحه من خلال السؤال الثانى هل المجتمعات ذات الحكم المركزى أكثر تقبلا للإسلام من المجتمعات غير المركزية أى التى ليس لها حكم مركزى ؟

يبدو من الناحية النظرية أن مجتمعات الحكم المركزى هى الأكثر تقبلا، لأن الإسلام كنظام ثيوقراطى يتيح للحكومة المركزية إحكام قبضتها بتطبيقها لأحكام الشريعة (القانون الدينى) ولضمان ولاء الرعايا على أسس دينية . لكن أرض الوقع فى نطاق إفريقيا الاستوائية على الأقل ، لا تؤكد هذا ، وإنما هناك مجتمعات مركزية قاومت الإسلام وأخرى تقبلته ، وهناك مجتمعات غير مركزية تقبلته وأخرى قاومته ، وفى حالة قبول الإسلام سواء فى المجتمعات المركزية أم غير المركزية ، جرت مواءمته أو إحداث بعض التعديلات فى سياقه ليكون مقبولا . ومن أرض الواقع أيضا يسوق لنا الأنثروبولوجى النابه لويس هذه الأمثلة :

- القبائل الزراعية فى الظهير الساحلى لكل من غينيا وساحل العاج (كوت ديفوار) لم تتقبل الإسلام رغم قربها من مراكز إشعاع إسلامى قوية وهذه القبائل لم تخضع لحكم مركزى .
- الظهير الساحلى للشرق الإفريقى قبل القرن ١٩ لم يتقبل الإسلام ، وكان بدوره غير خاضع لحكم مركزى.

لكن هناك أمثلة أخرى تبين العكس تماما:

- الصوماليون لم يكونوا خاضعين لحكم مركزى ومع هذا تقبلوا الإسلام
- جماعات الجالا Galla أسلمت ، وهى بدورها لم تكن خاضعة لحكم مركزى.
- هناك جماعات مسلمة أخرى فى إريتريا والسودان الشرقى أسلمت رغم عدم وجود حكم مركزى .

وفى كلتا الحالتين تم إيجاد بِنى (جمع بنية) توفيقية لاستيعاب الإسلام ، ففى حالة الدولة المركزية قامت الدولة نفسها أو السلطة المركزية نفسها بدور الوسيط فى تعديل أو تلطيف الأثر الأجنبى (وهو هنا الإسلام) وهذا ما حدث بشكل واضح فى الغرب الإفريقى على يد جماعات الفولانى Fulani التى قاومت الإسلام فى البداية ثم أصبحت أكثر دُعاته حماسا .

ويخلص لويس إلى أن انتشار الإسلام وتقبل فكره ليس مرتبطا بشكل حاسم بنظم حكم مركزية ، وليست هناك علاقة واضحة بين انتشار الإسلام من ناحية وكون المجتمعات مركزية أو لامركزية .

وفى سياق حديثه يشير إلى دول أو كيانات سياسية ، ربما كانت غير مألوفة للقارئ غير المتخصص فى الدراسات الإفريقية ، لذا أوردنا إلمامة مختصرة عنها :

• دولة سنغى (أو صنغى أو صغاى) :

استمرت دولة سنغى (صنغاى) حتى قرب نهاية القرن ١٦ (١٥٩١م) وكان لوجودها فى الغرب الإفريقى أثر قوى فى تأخير المد الاستعمارى فى المناطق الإفريقية الداخلية . عاش شعب سنغى فى المنطقة الوسطى من حوض النيجر وانتشر فى منطقة موازية للنهر يبلغ طولها قرابة ١٥٠٠ كيلو متر (ألف وخمسمائة كيلو متر) ،

وقد بدأت هذه الدولة فى القرون الميلادية الأول ، ونافستها طوال مراحل التاريخ دولة مالى ، لكن سنغى تحولت إلى دولة كبيرة فى عهد سن على (أو سنى على) فى الفترة من ١٤٩٤إلى ١٤٩٢م ، **وقد استخدم أسكى محمد الذى بدأ حكمه فى سنة ١٤٩٣م الاسلام لتوطيد سلطانه وتثبيت ملكه** Trimingham, history of] Islam in west Africa. Oxford, 1970.P93 . وكان سقوط سنغى على يد المغاربة الذين لم يستطيعوا حكمها فتركوها نهبا للفوضى . لقد ساق لويس الحديث عن سنغى ليدلل على استخدام الإسلام لتدعيم الحكم المركزى ،على أن المجتمعات التى لم تعرف قبل إسلامها عبادة الأجداد ، كانت أكثر تقبلا للإسلام بشكله السلفى بعد أن أسلمت .

• دولة برنو وحركة الفولانى الجهادية :

شهدت منطقة بحيرة تشاد منذ مطلع القرن ١١ دولة إسلامية أخذت فى العروبة بسبب ، وكان لها شأن واستمرار تاريخى حتى مطلع القرن العشرين تلك هى دولة برنو Bornu التى يمكن تحديد موقعها تحديدا تقريبيا من خلال الوحدات السياسية القائمة الآن فعلا كالتالى : فى الشمال الشرقى لنيجيريا والجنوب الغربى لدولة تشاد والمناطق الجنوبية الشرقية للنيجر وجانب من مناطق الكمرون الشمالية ، لكن جزءها الأساسى كان فى المناطق الشمالية الشرقية لنيجيريا ولايزال يحمل الاسم نفسه (بورنو).

وبرنو بهذا التحديد تدخل فى نطاق ما يسمى بلاد التكرور وهى التى يحددها محمد بلو صاحب كتاب إنفاق الميسور فى سيرة بلاد التكرور بقوله التكرور علم على الإقليم الغربى من الجنوب السودانى (يقصد بالسودان هنا بلاد السود وليس له علاقة بالكيان السياسى المعروف الآن : جمهورية السودان) وهذا الاسم (التكرور) شائع فى الحرمين ومصر والحبشة ومندرس فى محله " وتمتد بلاد التكرور هذه شرقا حتى تضم بلاد الفور (دارفور) . لاحظ أن فى القاهرة حيا هو بولاق الدكرور ،

والأصل هو التكرور ثم جرى تحريفه لأن التكرور أو التكارنة كانوا يقيمون فى هذا الحى وهم فى طريقهم لأداء فريضة الحج كل عام .

- ومنذ مطلع القرن ١٩ بدأت الدولة المستقرة فى هذه الأنحاء خاصة برنو الأقوى والأشهر فى التعرض لخطر الفولانيين (الفولانى Fulani) الذين خرجوا من منطقة السنغال وتسربوا تسربا بطيئا نحو الشرق . وعثمان بن فودى الشهير الذى أشار إليه محرر هذا الكتاب الذى نترجمه الآن (I.M.Lewis) ينحدر من أسرة فولانية كان موطنها فوتا تورو فى السنغال ثم رحلت فى ركاب المهاجرين حتى وصلت بلاد الحوصة (الهوسا) . والفولانيون جنس غير داكن البشرة alight skinned من رعاة الماشية وقد حافظوا على مهنتهم كرعاة ماشية كما حافظوا على طابعهم البدوى [Crowder ,M the story of Nigeria. London,Faber&faber .1962.P89]

ومن المفهوم أن حركة جهاد الفولانى التى ظهرت واضحة جلية فى مطلع القرن ١٩ (١٨٠٤م) لابد أنها لم تبدأ جهادية هكذا دون مقدمات تطورية انتقلت فيها من طور إلى طور .

وقد تصدى للحركة مسلم آخر أقل سلفية ، وكان أقرب إلى التوفيق بين المعتقدات الإسلامية وبعض الممارسات التى شاعت بين أهل البلاد. إنه الزعيم القوى محمد الأمين الكانمى الذى كان أقل سلفية من الفولانيين وزعيمهم عثمان دان فودى وإنه الشيخ الكانمى الذى عاش شطرا من حياته فى مصر فدرس فى الأزهر. واحتفظت برنو باستقلالها لكن الأفكار السلفية توغلت فيها بعد ذلك دون قتال **[المزيد من التفاصيل انظر محمد بلو ، إنفاق الميسور فى سيرة بلاد التكرور . القاهرة ، وزارة الأوقاف ١٩٦٤ ، د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ : حيازة الأرض فى نيجيريا فى القرن ١٩ . الرياض، دار العلوم ، ١٩٨٥م].**

نحن هنا إزاء حركتين حركة فولانية تزعمها عثمان دان فوديو كفرت كل من وقّر شجرة أو زار قبرا ... إلخ وحركة تساهلت فى هذا مؤقتا ولم تكفر من مارس شيئا من هذا . إنها حركة الكانمى الذى درس فى الأزهر وأقام فترة من حياته فى مصر وكان التفسير التقليدى الذى كنا ندرسه لطلبتنا فى سنى الثمانين من القرن الماضى أن الحركة الفولانية تأثرت بحركة محمد بن عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية ، لكن لويس يدلنا هنا على تفسير أعمق وأكثر معقولية وهو أن الفولانيين قبل إسلامهم لم يكونوا يعرفون عبادة الأسلاف أو عبادة توقير الأجداد. ومثل هؤلاء إن أسلموا كانوا أقرب للسلفية الصارمة . وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من تأثيرات وهابية أتت من شبه الجزيرة العربية ، لكن هذه التأثيرات لم تكن لتلقى قبولا لولا أنها لاقت تربة مهيأة . والتفسير نفسه يمكن أن ينطبق على تجاوز أو " تساهل " الشيخ الكانمى إذ لا يمكن أن نعزوه كله لتأثير أزهرى أو مصرى ، وإنما صادف هذا الاتجاة أيضا تربة ملائمة، خاصة أن رحلات الحج شارك فيها كل أهل الغرب الإفريقى من المسلمين، من برنو وكانم والسنغال وغيرهم على سواء، فالتركيبة الاجتماعية أو التربة الاجتماعية هى التى حددت التوجه العام فى نهاية المطاف .

- الكيان السياسى الذى أسسه الرّجبى فى أعالى الكنغو : فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. امتد التأثير العربى ، بل والوجود العربى من ساحل الشرق الإفريقى حتى وصل إلى أعالى الكنغو . ومن الحقائق غير المتداولة أن البلجيكيين على أيام ليوبولد عندما شرعوا فى احتلال حوض الكنغو وجدوا مستقرات عربية تجارية مزدهرة حول النهر، كانت تشكل انطلاقاتهم نحو الداخل ، ومن الشخصيات المهمة التى لعبت دورا سياسيا وعسكريا وتجاريا فى منطقة أعالى الكنغو حمد بن محمد الرجبى الذى تشير إليه المراجع الأوروبية باسم تيبو - تيب Tippo - Tip الذى كون ما يشبه الإمبراطورية التجارية وجعل لها تنظيمات إدارية وعلاقات لها أبعاد سياسية بالإضافة إلى بعدها التجارى الأساسى، وقد استمرت هذه الإمبراطورية واضحة

المعالم طوال الفترة من ١٨٧٠ إلى ١٨٩٠م [**عبد الرحمن عبد الله الشيخ : دول الإسلام وحضارتها فى القارة الإفريقية ، الرياض ، دار اللواء ، ١٩٨٣م ، ص٤٣ وما بعدها**]وحمد بن محمد الرجبى هذا ، وصل لمكانته وثرواته هذه لأنه نتاج زواج أمومى، فقد تزوج أبوه العربى من ابنة حاكم طابورا(فى تنزانيا الحالية) فأصبح بذلك أحد أفراد الأسرة الحاكمة ، وورث ابنه على وفق أحكام نظم الوراثة الأمومية، بل إن حمد نفسه تزوج هو أيضا ابنة أحد الزعماء **chiefs** الإفريقيين فلما ماتت تزوج أختها . والإمبراطورية التجارية الكنغولية التى كونها حمد بن محمد الرجبى حقيقة تاريخية إذ التقى به الفتنانت كاميرون سنة ١٨٧٤عندما كان مبعوثا للجمعية الجغرافية الملكية للبحث عن الرحالة ليفنجستون . ولقد تعاون حمد بن محمد الرجبى مع الساطات الاستعمارية البلجيكية التى استفادت من خبراته الإدارية واتصالاته لكنها أجبرته فى سنة ١٨٨٧م على أن يكون تابعا لها فعينته حاكما على منطقة شلالات ستانلى سنة ١٨٨٧م باسم دولة الكنغو الحرة ، فيسر – من موقعه هذا – للبلجيك حكم المنطقة وعاونهم فى تكوين علاقات مع عناصر البانتو الإفريقية ، لكن القوات البلجيكية على أية حال بدأت تهدم دولته هذه بدءا من سنة ١٨٩٠ فرحل تيبو تيب (حمد الرجبى) إلى زنجبار حيث عاش كتاجر ثرى إلى أن تُوفى . لقد استفادت السلطات الاستعمارية البلجيكية – إذن – من الوجود العربى فى المناطق الشرقية من حوض الكنغو ، لكن الضرورات حتمت التخلص منهم بعد ذلك ، ويعفينا الباحث لويس **I.M Lewis** من الخوض فى مسائل أخرى بقوله إن حكومة ليوبولد البلجيكية كان يسيطر عليها رجال الدين الكنسيين (حكومة إكليركية) لذا فرض عليها اتخاذ هذا الموقف ، بينما الإدارتان البريطانية والفرنسية كانتا أكثر علمانية فلم تتخذ مثل هذه المواقف فى أماكن أخرى فى إفريقيا الاستوائية **[I.M. Lewis]**.

لكن التوجه العام لكتابات الأنثروبولجى لويس هو أن السلام الاستعمارى (باكس كولونيكا) قد أدى إلى انتشار الإسلام رغم الجهود التبشيرية ، بل يكاد لويس يؤكد

أنه لم يكن من أهداف الحقبة الاستعمارية أو حقبة السلام الاستعماري القضاء على الإسلام ، وغاية ما يمكن قوله هو "تكييفه " أو " مواءمته " بما يتمشى مع هذه المرحلة ، فحاله الكنغو البلجيكي كانت استثناء من هذا التوجه العام ، في رأي لويس .

• **سلطنة الفنج :**

أشار لويس إلى هذه السلطنة التي قامت لتحل محل مملكة علوة السودانية والفنج فيما يقول الدكتور زاهر رياض عرب وقد وصلوا للحكم بالتزاوج مع الأسرة الحاكمة في علوة فورثوا الحكم على وفق قواعد الميراث في النظام الأمومي (نسبة إلى الأم وقد فضلنا استخدام هذه النسبة متجاوزين قواعد اللغة العربية ، مخافة أن تختلط النسبة أموى بالدولة الأموية المعروفة) وتحالفوا مع قبائل عربية أخرى ، وكان قيام دولة الفنج معاصرا لفتح العثمانيين لمصر (أي بدايات القرن ١٦) ، وامتدت من الجندل الثاني حتى النيل الأبيض . وانتهت دولة الفنج وتغيرت خريطة دويلات السودان بعد دخول المصريين للسودان في سنة ١٨٢١ . [**زاهر رياض : السودان المعاصر ١٨٢١-١٩٥٣م . القاهرة ، الأنجلو ١٩٦٦م ، ص ص ١٤ ٢٣**].

وفي سياق الحديث عن دولة الفنج التي ادعى مؤسسوها أنهم من الأمويين الذين فروا بعد سقوط دولتهم الأموية واستيلاء العباسيين على الحكم ، هم في حقيقة الأمر وصلوا للحكم على ضفاف النيل السوداني نتيجة تزاوجهم مع العناصر المحلية فورثوا وفق النظام الأمومي لكن هذه الدعوى على أية حال تؤثل ارتباط الأرستقراطية بالعروبة ، وتطور الأمر في تاريخ دولة السودان بعد ذلك ليرتبط الإسلام نفسه بالعروبة ، فالمسلم هو بالضرورة عربي على حد تحليل الأنثروبولوجي لويس ، وقد أدى هذا لتعميق الفجوة بين شمال السودان وجنوبه على وفق تحليلات لويس أيضا . كان

الغطاء العروبى وليس الإسلامى هو الذى أدى إلى انشقاقات عرقية ليس فى دولة السودان فحسب وإنما فى دول أخرى مسلمة فى الحزام الإفريقى الاستوائى . يقول لويس إن الإسـلام كان ولا يزال أداة لتوسيع نطاق التعايش بين الأعراق المختلفة " ... قدّم الإسلام كلَّ ما هو مطلوب لتوسيع نطاق الحدود وخاصة فى حالة وجود تباين ثقافى ولغوى وعرقى ، كما قدم كل ما يتطلبه الطموح للسلطة : العقيدة والعلم (الشعار) والقوة المسلحة " [Lewis 37]

***

وأهم ما فى هذه الدراسة القيمة التى قدمها لنا لويس هو من وجهة نظرى أنه يفتح لنا بابا واسعا لم يحظ بالدراسة الكافية للتقريب بين العقائد الوثنية (التقليدية) والإسلام ، فباب التقريب – إذن –لايزال مفتوحا ليس بين الأديان السماوية فحسب بل بين الإسلام والأديان غير السماوية . ولقد عقد لويس قسما خاصا لهذا . لقد رأى فى فكرة " الجن " " والعفاريت" والملائكة " التى أشار إليها القرآن الكريم جسرا وصَّل ما بين الإسلام والعقائد الأرواحية التقليدية التى يرى معتنقوها أن لكل شىء روحًا حتى الشجر والحجر وغير ذلك من الجوامد ، وفكرة عبادة الأرواح الخيرة واتقاء الأرواح الشريرة.. كما رأى أن فكرة " الله " سبحانه غير بعيدة جدا عن فكرة " رب الأرباب " . بل لقد رأى فى " فريضة الحج " نوعا من أنواع استمرار توقير الأجداد... ورأى أن بعض الدعاة المسلمين لم يحاولوا قطع الجسور ، وإنما تلمّسوا طريقا للتقريب ، وكان هذا من بين عوامل أخرى – مما ساعد على انتشار الإسلام فى هذا الحزام الإفريقى الاستوائى .

***

حتى بنود الشريعة رغم صرامتها فإنها فى بعض الحالات كانت مجالا للتحايل أو مجالا استُخدم صراحة لتوسيع رقعة الإسلام ، وهناك أمثلة كثيرة لكننا نكتفى بهذين المثالين :

- إذا أسلمت المرأة سقطت حقوق أقاربها من غير المسلمين فى مالها ، ولم يعد من الممكن أن تنتقل أموالها على وفق النظام الأمومى لبنيها (إلا برغبتها) ولا لأقاربها من ناحية الأم إطلاقا ، كما لم يعد من الممكن وراثتها على وفق النظام الأبوى . إنها فى هذه الحال تكون حرة فى مالها حرية مطلقة . ويضرب لنا لويس مثالا صارخا من حالة نساء قبيلة كوتو كولى Kotokoli فى الشمال من بلاد التوجو Togo وهى حالة لا تخلو من دلالة ، إذ إن عددا كبيرا منهن كن يعملن بالبغاء فى غانا ويحصلن مبالغ طائلة من هذا العمل فإن عدن إلى بلادهن (توجو) ، فإنهن غالبا ما يعتنقن الإسلام وسيلة للهرب من السلطة الأبوية التى تسلبهن ثرواتهن وهربا من الطلبات المرهقة التى تفرضها عليهن عشائرهن [Lewis, P50].

- حتى النظم الأبوية ، ولو كانت راسخة ، وجد الباحثون أن أعضاء السلالة الأبوية الواحدة الذين يعملون تقليديا معا فى تربية الماشية وزراعة الأرض أو فى كليهما بدوا كارهين للأخذ بكل مفردات الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالميراث ونقل الملكية والبيوع والهبات ... إلخ وهذا واضح تماما فى الشمال النيجيرى وساحل كينيا وزنجبار والصومال الجنوبى وإريتريا ، وفيما يتعلق بالماشية بين الرعاة الصوماليين وجماعات الفولانى . إنهم لا يطبقون الشريعة فى هذه المجالات إلا تحت ضغط شديد أو فى حالة ظهور نظم اقتصادية جديدة ، أو أنهم يطبقونها شكلا بالتحايل دون تنفيذ فحوى الشريعة [Lewis, p.49].

***

بقى أن نختم هذه المقدمة التى ربما طالت أكثر مما ينبغى - ببعض ما أورده لويس عن العرق الصومالى :

- المؤمنون بالمساواتية egalitarian البدو الرعاة المتعودون على القتال ينتشر بينهم الإسلام بسرعة فى ظروف الضغط السكانى الحاد مع قلة الموارد وفى ظروف التوسع المتتابع والهجرة - وفى مثل هذه الظروف ينتشر الإسلام بسرعة على نطاق واسع ... فالإسلام فى هذه الحالة وسيلة لتعزيز التضامن القبلى وتعزيز الخصوصية والتميز exclusiveness وإن ارتبط كل هذا بالدعوة للجهاد - وغالبا ما يرتبط - أصبح الجهاد مؤسسة لا يمكن التخلى عنها . ويضرب لويس مثلا بمجموعة القبائل الصومالية . إنها قبائل ينقصها أى معين من سلطة مركزية، إلا أنها تمتلك معنى قويا وتصميما فائقا لنشر هويتها الثقافية ، ووجدت فى الإسلام دعما جديدا لمشاعرها التقليدية المرتبطة بتميزها العرقى وتفوقها رغم أنها لم تكن تمتلك رابطة من حكومة مركزية .

- وفى بعض الفترات كانت الرغبة لدى الصوماليين فى الأخذ بمفردات الشريعة الإسلامية الدسارمة ، إنما هو فى الحقيقة رغبة فى التوحد فى ظل حكم مركزى قوى يجمع شتاتهم فى دولة الصومال نفسها وفى الدول الأخرى المحيطة التى يشكل الصوماليون جزءا غير قليل من سكانها ، لقد رأى الصوماليون على سبيل المثال فى نظامى " الثأر " و" الدية " الإسلاميين طريقة مفيدة لفض المنازعات مما يؤدى إلى تشجيع تضامن سياسى على نطاق أوسع .[Lewis, p34]

- إن المجتمعات غير المركزية التى لا حكومة لها acephaous societies كمجتمعات الصومال خاصة تلك المجتمعات ذات التنظيم السلالى lineage organization وذات التنظيم العشائرى القوية قد وجدت أنه من الممكن أن تؤمن بما هو أكثر من الحد الأدنى للإسلام (عناصره الخمسة) ومع هذا فقد راحت

ترفض كثيرا من تفاصيل الشريعة الإسلامية، أو – على الأقل – لا تعيرها اهتماما، فالنزوع إلى حكم مركزى يواكب بالضرورة الرغبة فى تطبيق أكثر عناصر الشريعة تشددا من الناحية الرسمية ، والنزوع إلى تطبيق الشريعة بحسم ينطوى على الرغبة فى تكوين حكومة مركزية تبسط حكمها على كل العناصر (فى هذا السياق : كل العناصر الصومالية داخل الصومال أو خارجها) [Lewis, pp 35-34].

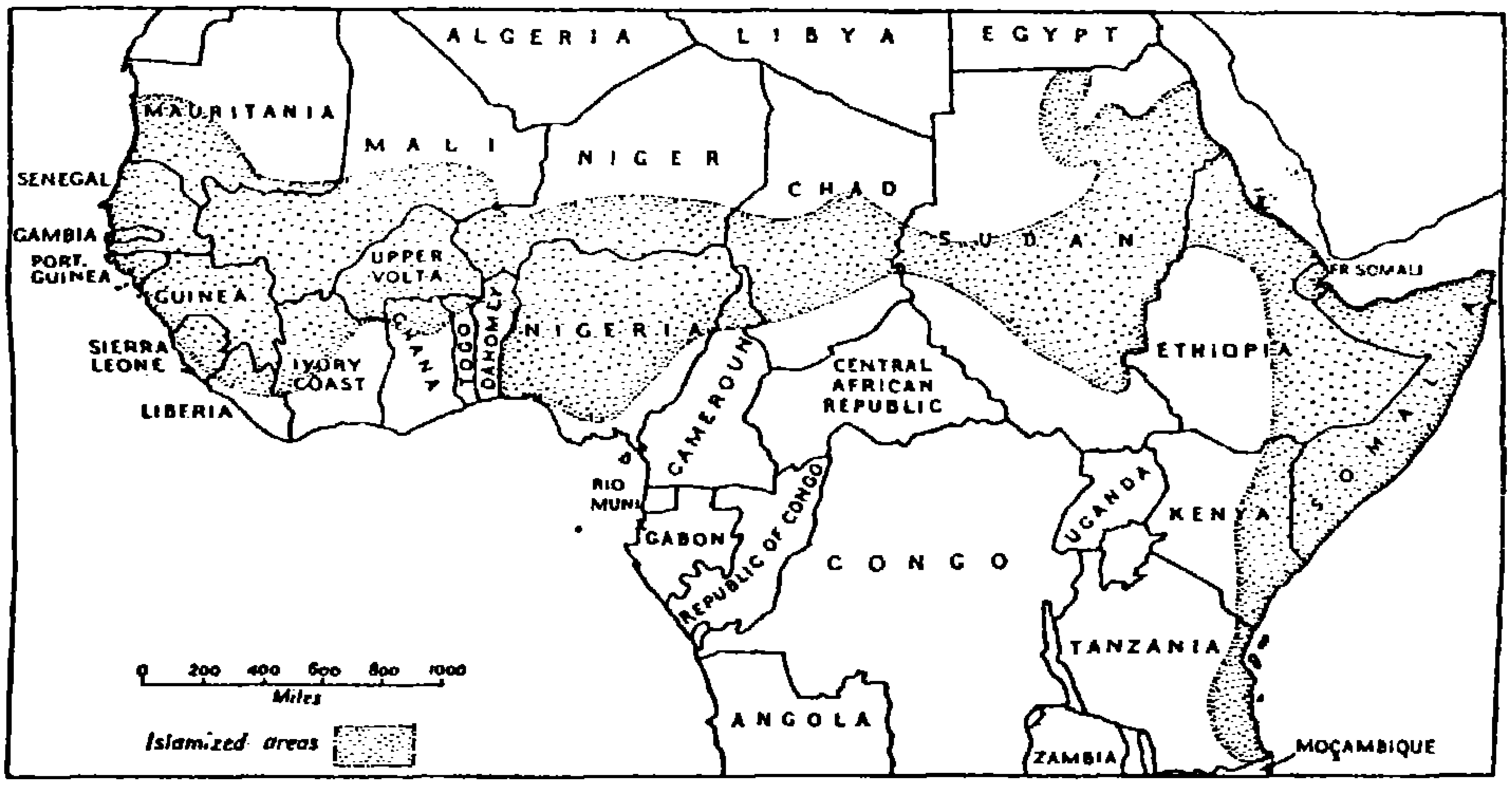
- فى الصومال يتجاهلون تماما المسئولية الجماعية الأبوية فى حالة حدوث قتل سواء كان عمدا أم خطأ ، بمعنى ألا تشارك عشيرة القاتل فى دفع الدية ، وإنما القاتل وحده هو المسئول عن ذلك ، مع أن الشريعة الإسلامية – فيما يقول لويس – تؤكد ذلك .[Lewis.p.48].

والحقيقة بصرف النظر عن تعليق لويس – أن هذا التوجه ذو طابع سلفى، وإن عدلته الظروف القبلية والعشائرية فى مجتمعات أخرى .

وعلى الله قصد السبيل .

أ. د . عبد الرحمن عبد الله الشيخ

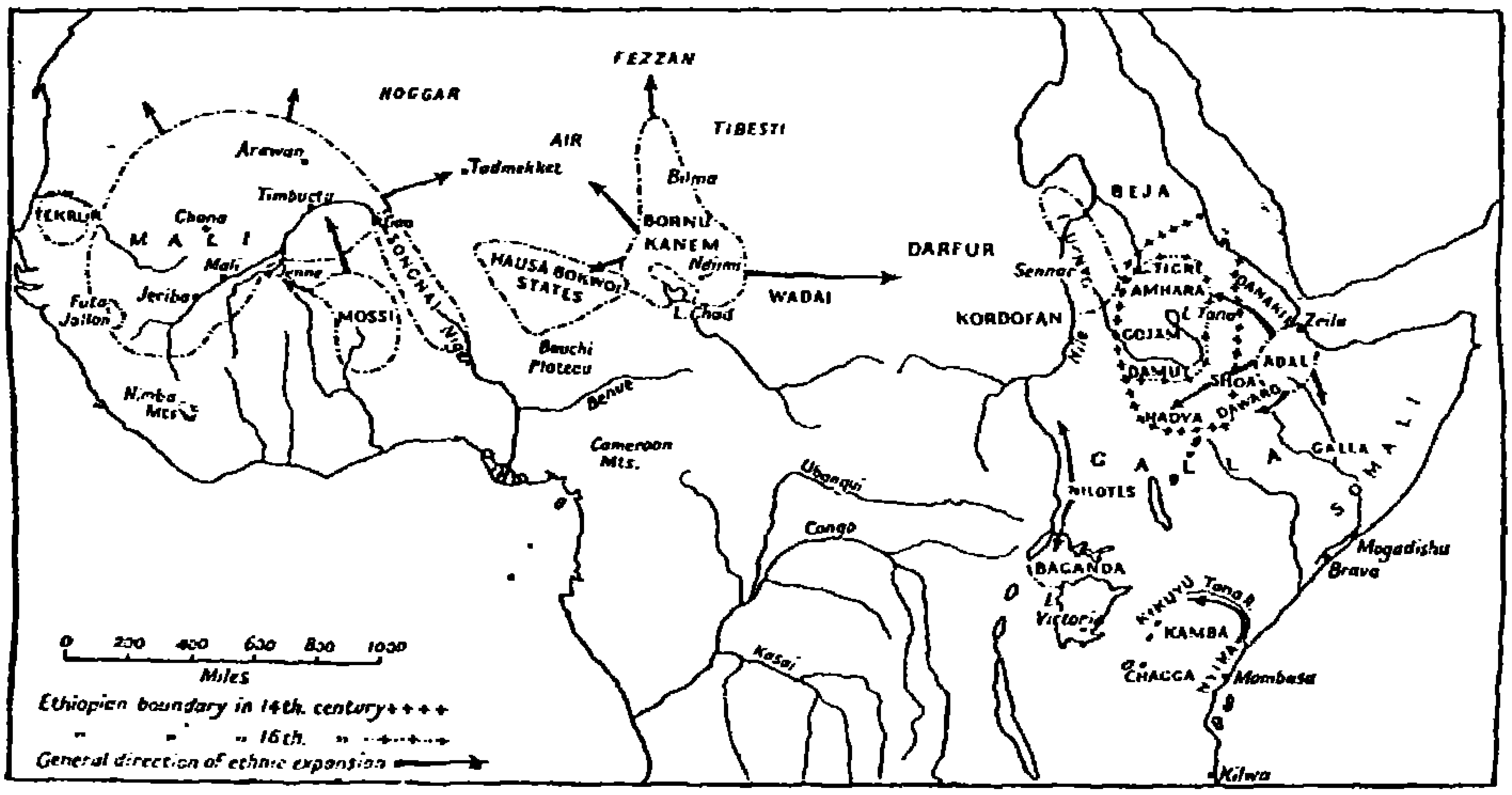
القاهرة ، فى ٢٠٠٧/٦/١ .



مواقع الشعوب (القبائل)

التى جرت الإشارة إليها فى الدراسات المقدمة فى هذا الكتاب

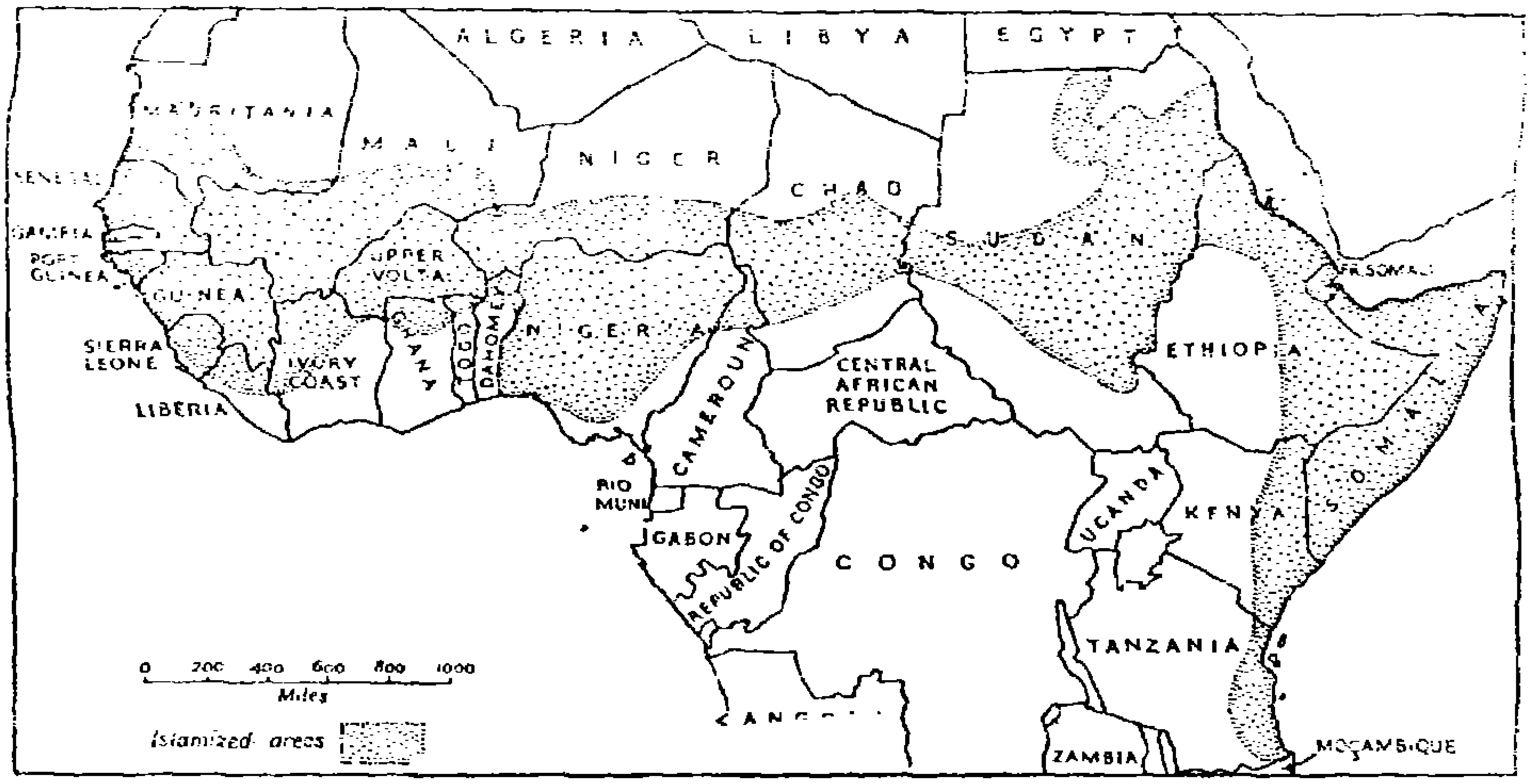
وفى المقدمة الأنثروبولوجية التى كتبها آى. إم.لويس



المناطق الرئيسية

للتأثير الإسلامى (الإشعاع الإسلامى)

من القرن ١٤ إلى القرن ١٦ للميلاد.ص ٥٤



حزام المسلمين

إلى الجنوب من الصحراء الإفريقية الكبرى

فى العالم المعاصر

توطئة

عُقد المنتدى الإفريقى العالمى الخامس عن أثر الإسلام فى إفريقيا لمدة تزيد على عشرة أيام فى يناير سنة ١٩٦٤ فى جامعة أحمدو بلو فى زاريا zaria فى نيجيريا الشمالية.

ويقدم لنا هذا المجلد مجموعة الدراسات التى قام بها المشاركون فى هذا المنتدى لتكون أساسا لمناقشة الموضوعات الأساسية التى جرى اختيارها لاعتبارات خاصة. وفى هذا المجلد إسهامات بحثية باللغتين ، الإنجليزية والفرنسية وقد ألحق بكل إسهام بحثى من هذه الإسهامات موجز بمضمونه باللغة الأخرى، فإن كان الإسهام البحثى باللغة الإنجليزية، جرى إلحاق موجز له باللغة الفرنسية، والعكس بالعكس. وتغطى هذه الإسهامات البحثية مجالا زمنيا وإقليميا واسعا وتتناول جوانب مختلفة من معتقدات المسلمين وممارساتهم فى السنغال ومالى وساحل العاج (كوت دى فوار) وغانا ونيجيريا والسودان وجمهورية الصومال وكينيا وتنزانيا. والمقدمة التى كتبها أى إم لويس I.M. Lewis بوصفه مقرر المنتدى، التى تتناول الخطوط الأساسية للمناقشات – تقدم لنا أيضا عرضا قيما جدا لتوغل penetration الإسلام فى إفريقيا. وهذه المقدمة تركز بشكل خاص على الفعاليات الاجتماعية فى ظل الظروف المختلفة للتداخل (أو للتضافر interaction) بين المؤسسات الإسلامية والمؤسسات غير الإسلامية فى المجتمعات الإفريقية.

وجامعة أحمدو بلو مدينة للمشتركين فى هذا المنتدى لجهدهم الذى بذلوه وأفكارهم التى قدموها فى بحوثهم وتقاريرهم التى قدموها عن المناقشات. ولأن

البروفسور لاكروا Lacroix أصابه بعض التوعك فقد تفضل البروفسور بير ألكسندر Pierre Alexander فحل محله لفترة قصيرة وأسهم بتقرير خاص. وجامعة أحمدو بلو مدينة بعمق للبروفسور يان كنيسون Ian cannison في الإعداد لهذا المنتدى، وكذلك لجامعة الخرطوم، ومما يؤسف له أن البروفسور يان كانيسون لم يتمكن من رياسة المنتدى كما كان يأمل، لكنه كان قد أسهم بتقديم مساعدات جمة في صياغة برنامج المنتدى وناقش المشاركين فيه في إسهاماتهم. ونحن مدينون على نحو خاص للدكتور آى. إم. لويس I. M. Lewis لقيامه بمهام مقرر اللقاءات، ولكتابته عرضا تقديميا، ولقيامه بتحرير هذا المجلد. ونحن نقدر كثيرا الترحاب الذى لاقيناه من جامعة أحمدو بلو كما يود المنتدى أن يعبر عن شكره لوكيل الجامعة البروفسور إن الكسندر N . Al-exander لترحيبه بالمنتدى وكرم الضيافةوقد تولى المستر أ. ه. م. كيرك –جرين Kirk-Green – من معهد الإدارة – متفضلا بالقيام بالترتيبات المحلية بمهارة. ونحن شاكرون له ولزملائه وللبروفسور أ. مويسلى A. Moiseley عميد كلية الآداب، وللسيد ميكل أنجلو مسجل الكلية وللسيدة دادا المشرفة لتقديمها تسهيلات ممتازة.

وقد صدم المعهد الإفريقى الدولى والمشاركون فى هذا المنتدى صدمه شديدة عندما علموا بوفاة الدكتور درِّك ستننج Derrick Stennig فى مارس ١٩٦٤ بعد فترة قليلة من انتهاء هذا المنتدى. وكان الدكتور درك قد أسهم إسهاما خصبا فى المناقشات، وكانت علاقته الحميمة محل تقدير كبير.

مرة أخرى، فإن المعهد الإفريقى الدولى مدين لمؤسسة فورد ford Foundation لمواصلتها تقديم المنح السخية التى مكنتها من برامج اللقاءات العلمية. والمعهد يتقدم أيضا بالشكر للآنسة باربارا بيم pym سكرتيرة التحرير بالمعهد لمواصلتها تقديم المساعدة الفعالة لإعداد هذا المجلد للنشر. ونحن مدينون أيضا للدكتور ب. ج. مارتين Martin لمساعدته المتمثلة فى قراءة بروفات هذا المجلد. وهذا الملتقى كان هو الأول

لبرنامج أبعد مدى استمر لتوثيق عرى الروابط بين الباحثين فى مجالات مختلفة، ونأمل أن تكون البحوث المقدمة فى هذا المجلد عن دور الإسلام فى إفريقيا الاستوائية مفيدة أيضا لقطاع أوسع من القراء.

داريل فورد

Darell Ford

القسم الأول

المقدمة الأنثروبولوجية العامة

بقلم

آى. إم. لويس

[عدد المسلمين فى الحزام الإفريقى الاستوائى لا يقل عن عددهم فى مصر والشمال الإفريقى – منهج البحث – التركيز على الظواهر الاجتماعية – التراث الإسلامى المكتوب لايمثل الواقع المعيش– ضرورة دراسة التفاعل بين المؤسسات الوثنية قبل الإسلام والمؤسسات التى جلبها الإسلام والتفاعل الحقيقى بينها].

السكان المسلمون فى إفريقيا الاستوائية(١) أكثر تناثرا وأقل تواصلا مكانيا من حيث توزيعهم، من المسلمين فى الشمال الإفريقى. ففى حالات كثيرة نجدهم يشكلون مجتمعات أقليات فى دول لا يشكل الإسلام دينا وطنيا فيها أو بتعبير آخر لا يشكل الإسلام دين أغلبيتها السكانية، وحتى عندما يعيش المسلمون فى بلاد يغلب عليها الإسلام، فإن قلة قليلة من هذه الدول هى التى يكون تكوينها مصوغًا رسميا بوصفها دولا إسلامية(٢) وعلى أية حال فرغم هذا، فإن التقديرات الإحصائية تجعلهم قرابة خمسين مليونا(٣) أى ما يساوى تقريبا عدد سكان المسلمين فى الشمال الإفريقى، وعلى هذا فرغم طبيعة إفريقيا الاستوائية المتباينة من حيث الولاءات الدينية لسكانها ومن حيث الاختلافات الثقافية واسعة المدى، بحيث يمكن القول إنها نحو ربع إسلامية،

فإنه يجب اعتبارها (أى إفريقيا الاستوائية) واحـــدة من المناطق الإسلامية الكبرى فى العالم.

والدراسات الخاصة التى تكوّن القاعدة الأساسية لهذا المجلد تضع فى اعتبارها جوانب خاصة من الحياة الإسلامية لعدد من المجتمعات - منفصلة انفصالا كبيرا فى المكان والزمان - فى هذا الحزام الإسلامى الكبير. وهذا المقال التمهيدى الذى بسطته توطئة لهذه الدراسات يبدأ بعرض عام للظروف التاريخية والسمات البارزة لتغلغل الإسلام فى مناطق إفريقيا الاستوائية الخمس، وهو تقسيم ملائم، ويواصل هذا المقال التمهيدى تناوله لدور التجارة والدعوة فى نشر الإسلام فى هذه الأنحاء. وهذا يقودنا إلى التضافر والتداخل بين المؤسسات القبلية التقليدية والإسلام فى المجال السياسى، وهذا بدوره يقودنا إلى قضية أوسع وهى قضية أثر الشريعة الإسلامية فى الأعراف والممارسات التقليدية (الوثنية) المعادة، ويتبع هذا مناقشة أثر الإسلام فى ظواهر (فينومينولوجيا) الأديان التقليدية وعقائدها وطقوسها، وفى القسم الأخير من هذه المقدمة جرى التركيز على المسائل الأكثر معاصرة عن دور الإستعمار فى الحقب الاستعمارية وما بعد الاستعمارية.

وهذه المجالات البحثية التى تناولناها على نحو عريض هى نفسها التى تناولناها قبل ذلك فى مناقشتنا العامة فى زاريا، وكثير من النقاط التى وردت فى تلك المناقشات جرى إدراجها فى مقالى التالى[٤]. والغرض الأساسى هنا (أى فى هذه المقدمة) هو تأطير النظام الاجتماعى الذى يمكن من خلاله مناقشة العلاقات المتبادلة بين المعتقدات والمؤسسات الإسلامية والمعتقدات الإفريقية التقليدية بشكل لا يضيع المعنى ولا يضيع الفائدة المرجوة.

وما دامت الكتابات الأساسية عن الإسلام فى إفريقيا مكتوبة بالفعل باللغات الأوروبية ولا نقول شيئا عن الكتابات فى هذا المجال باللغة العربية - فقد يقال إن إعداد مقال اجتماعى موجز مثل الذى نكتبه الآن إنما هو مهمة يسيرة. وعلى أية حال

فقد ثبت أن الأمر ليس كذلك أو بتعبير آخر : لم تكن المهمة سهلة. ذلك أن فحص كثير من الكتابات بهذا الشأن فحصا دقيقا متمعنا يُظهر بوضوح أن الدراسة الاجتماعية للتفاعل بين العقائد والطقوس بين البشر المسلمين الأحياء - ما زالت دراسة ناشئة فى مرحلة طفولتها (دراسة قاصرة عن أن تؤدى الغرض). وعلى هذا فالوضع الحالى محبط، ومن الضرورى أن نبدأ بتحدى مثل هذه الأفكار المسبقة المضللة كتلك الفكرة القائلة بأن الدول المركزية هى وحدها التى يمكن أن تعتنق الإسلام طائعة راغبة أو الفكرة القائلة بأن المجموعات الأمومية (حيث النسب فى الأساس للأم) هى التى تقاوم بشكل مطرد توغل الإسلام وانتشاره. أو الفكرة القائلة بأن شريعة الإسلام فى الزواج متنافرة مع الزواج من الآباعد (الزواج من خارج العشيرة) - لابد من تحدى هذه الأفكار المضللة قبل التوصل للمضامين الحقيقية لتحول المجتمعات (الجماعات) الإفريقية إلى الإسلام.

وعلى هذا فإذا كان كثير من النتائج التى جرى التوصل إليها فى الصفحات التالية سلبية فإن هذا- إلى حد كبير - يعد انعكاسا لسطحية كثير من معلوماتنا الحالية وعدم كفايتها. وهو أيضا يبين الحقيقة الأساسية التى مؤداها أن الإسلام يمكن تحليله من منظور اجتماعى، ومن خلال السياق الاجتماعى للحياة المعيشة لمجتمعات المسلمين القائمة ومن خلال المعتقدات الشعبية **Folx Communities** فما هو وارد فى التراث الدينى السنى **Orthodox** للإسلام الذى نتعامل معه - عادة - على اعتباره الممثل الأساسى لروح هذا الدين (الإسلام) أو طبيعته، غالبا ما يكون مختلفا اختلافا شديدا عما هو ممثل فى أفكار المسلمين وممارستهم كما تتبديان فى الحياة اليومية للمسلم. وأكثر من هذا فالمنهج الذى رسخ منذ زمن طويل فى الدراسات الإسلامية وهو تتبع أصول العقائد الإسلامية والمؤسسات الإسلامية وتطورها التاريخى وليس من الضرورى أن يُبعد المرء (الباحث) بعدا قصيا جدا عن فهم معانيها المعاصرة فى السياق الاجتماعى لأى جانب من جوانب الإسلام الحالى (المعيش **Living Islam**)

وبطبيعة الحال فإن التاريخ سواء كان معلوما أو يمكن إدراك وقائعه استنتاجا، لا يمكن أن نتجاهله فإن تجاهلناه فإن معنى هذا أن نجعل التحليل الاجتماعى أكثر محدودية وأقل عمقا، لكن مجرد الشروح التاريخية المجردة للوقائع والأحداث التى وقعت زمن الأجداد، ليس بديلا عن التحليل النسقى للحالة التى تداخلت فيها المؤسسات (النُّظم) وقامت فيها بأدوار متبادلة لإبقائها بعضها على بعضها الآخر فى إطار النسق الاجتماعى أو بتعبير آخر فى إطار الخلفية الاجتماعية(٥).

وعلى هذا ففى مجال الدراسات الإسلامية، كما فى أى موضع آخر من مواضع هذا المجال، فإن الهدف الأساسى يجب أن يتجه نحو المزيد من البحوث الميدانية المكثفة عن الواقع الفعلى لمجتمعات المسلمين. وبالنسبة للباحث فى ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية (الثقافية) وعلماء الاجتماع، هناك تحد إضافى يتمثل فى أن دراسة التفاعل بين العقائد والمؤسسات الخاصة بفترة ما قبل الإسلام من ناحية، والعقائد والمؤسسات (النظم) الإسلامية من ناحية أخرى تقدم لنا فرصا بعينها لاختبار صحة الفروض المطروحة. وإذا كانت تحليلات الأنثروبولوجى الاجتماعى للمعانى الاجتماعية أو " لوظائف " المؤسسات والأعراف والعادات فى المجتمع التقليدى قبل الإسلام صحيحة فلابد أنها ستضفى قيمة تنبؤية Prediction على نحو ما لكيفية تواؤم الإسلام بعد ذلك، أو بتعبير آخر لكيفية تفاعله مع عقائد وممارسات ما قبل الإسلام. والتطورات الجديدة فيما يتعلق بأثر الإسلام التى لا تؤيد التحليل السابق لابد أنها تُلقى ظلالا من الشك على موثوقيتها ومن هنا فإن دراسة الإسلام فى إفريقيا - خاصة حيث يتنافس الإسلام والمسيحية لكسبهم معتنقين جدداً، تقدم لنا دحلا عليا بالاحتمالات لعلماء الاجتماع وتستحق كثيرا جدا من الاهتمام الجاد الواعى أكثر من ذى قبل.

(١)

توزيع الإسلام وانتشاره نظرة إقليمية عامة

[السودان الشرقى والقرن الإفريقى - السكان النيليون والزنوج فى جنوب السودان - بادى وسواكن وعيذاب وجزر دهلك - التأثير الإسلامى عبر دارفور - عبر مصر - المهدية والإسلام السودانى - البجاة والنوبيون - الشاذلية - الميرغنية - إفريقيا الشمالية الشرقية والقرن الإفريقى - إفريقيا الشرقية - إفريقيا الوسطى والكنغو - إفريقيا الغربية - تعليقات القسم الأول].

(أ) السودان الشرقى:

من بين أقاليم إفريقيا الاستوائية التى تدخل فى إطار اهتمامنا فى هذا الكتاب نجد أن منطقة السودان الشرقى والقرن الإفريقى هى المنطقة التى شهدت أول توغل ناجح للإسلام. فبينما القسم الجنوبى مما يعرف الآن بجمهورية السودان ظل بغالبية سكانه النيليين Nilotic والزنوج Negroid حتى وقت قريب محصنين ضد أى تأثير إسلامى قوى فى معظم أنحائه (أى أنحاء القسم الجنوبى مما يعرف الآن بجمهورية السودان)، فإن القسم الشمالى، قد تغلغل فيه الإسلام منذ زمن باكر من خلال ثلاثة مسالك رئيسية، فمنذ القرن السابع الميلادى بدأ الإسلام يتسرب للشمال السودانى قادما من الشرق فى ركاب التجارة عبر موانى البحر الأحمر ، بادى Badi وعيذاب

وسواكن (ومن مجموعة جزر دهلك بعد سنة ٧٠٢ للميلاد). وفى زمن لاحق حقق التأثير الإسلامى القادم من الغرب عبر دارفور بعض الأهمية. لكن هذين الطريقين اللذين سلكهما الإسلام إلى السودان الشمالى يقلان أهمية بكثير عن التأثير القادم من مصر ومن ناحية الشمال.

ففى أعقاب حركة الغزو العربية وفتح مصر، بدءا من القرن السابع الميلادى فما بعده، شرع المهاجرون العرب فى التحرك صوب الجنوب - صوب السودان الشمالى فى موجات متزايدة. هذا التوغل الوئيد لاقى تشجيعا أكثر مما لاقى صدا وتعويقا بسبب العلاقات الودودة بشكل عام التى ترسخت بين النوبة المسيحية والشمال بعد فشل المحاولات المصرية الأولى لفتح النوبة فى عام ٦٤١ م وعام ٦٥١ م. ومع هذا فقد راحت مصر المسلمة تزداد قوة بينما القوى النوبية راحت تضمحل تدريجيا عبر القرون. والجدير بالملاحظة هو أن طول بقاء هذه المملكة المسيحية النوبية على قيد الحياة أكثر مدعاة للدهشة من سقوطها النهائى فى سنة ١٣١٧م تحت وطأة مماليك مصر. لكن قبيل هذا الوقت أدى التوغل المستمر للعناصر العربية القادمة من الشمال إلى أن أصبح السودان الشمالى مأهولا- على نطاق واسع - بالقبائل الناطقة بالعربية التى اختلطت بدرجات متباينة بالشعوب الحامية المتوطنة مما أدى فى حالات كثيرة إلى وجود روابط قبلية جديدة[(١)] وفى وقت لاحق وجد المهاجرون والدعاة المسلمون أن الخطوط العريضة للثقافة الإسلامية قد أصبحت بالفعل مؤثلة راسخة، وكان هذا هو الأساس الذى جرى البناء عليه بعد ذلك، فكان بناء متينا وخاصة فى الفترة التركية المصرية، وقد عبر هذا البناء عن نفسه تعبيرا أساسيا كان أوضح ما يكون فى الحركة المهدية فى القرن التاسع عشر.

وقد ترك هذا التيار السائد (المتغلب) للتأثير الإسلامى علامة لا تمحى فى طبيعة الإسلام فى السودان (الإسلام السودانى **Sudanese**). وكان الأثر المصرى واضحا لسيادة المذهب المالكى القادم من صعيد مصر ربما فى منتصف القرن السادس عشر

للميلاد[٢] ولتأسيس المذهب الحنفى واعتباره مذهبا رسميا تقضى به المحاكم، وذلك خلال الفتح التركى المصرى فى بواكير القرن التاسع عشر. وفى الوقت نفسه وجدنا فى المقام الأول ومن خلال التجربة المباشرة أن إسلام شبه الجزيرة العربية **Arabian Islam** كان له تأثير عميق نظرا للروابط الواضحة بين الإسلام والهوية العربية (كان قبول إسلام شبة الجزيرة العربية قد أصبح سهلا ميسورا نتيجة الاتصالات بين المؤسسات الاجتماعية للسودانيين الحاميين والعرب المسلمين). فبالنسبة للسودانى يعنى أن تكون مسلما هو أن تكون عربيا وهذا وضع يختلف إلى حد كبير عن الحال عند معظم شعوب إفريقيا المسلمة. فكان هذا الاندماج العميق للإسلام والهوية بالثقافة العربية، وبالمجتمع القائم على دعوى النسب وسيادة اللغة العربية. وكان النوبيون والبجاة (البجة **Beja**) هما وحدهما اللذين احتفظا بلغتيهما.

وعلى أية حال فعندما نعود إلى سمة أخرى بارزة مساوية فى أهميتها للسمة التى ذكرناها آنفا للإسلام السودانى، وجدنا أنفسنا نركز على الاعتقاد فى الأولياء الصالحين **the cult of saints** وعلى كثرة الطرق الصوفية أو التنظيمات الدينية، وهنا يتعين علينا أن ننظر إلى تأثير الحجاز خلال فترة حكم الفونج **Fung** (١٥٠٠–١٨٠٠). وكان تريمنجهام[٥] **Trimingham** قد لاحظ وجود أكثر من عشرين طريقة مستقلة (منفصلة بعضها عن بعض **separate Orders**)، كثير منها قامت على أسس (قواعد) محلية لعل أقدمها هى الطريقة الشاذلية (نحو ١٤٤٥) والميرغنية (الختمية)، وهى الأكثر اتباعا هذه الأيام.

وكى نقدر أهمية الطرق الصوفية فى تاريخ السودان الحديث ليس علينا إلا أن نستدعى للذاكرة أن محمد بن أحمد المهدى (١٨٤٣–١٨٨٥) كان هو نفسه عضوا فى الطريقة السمانية **Sammaniyya** بل لقد كان حقيقة خليفة لأحد فروعها (أى رئيسا لها **Khalifa or head**) وبطبيعة الحال فإن مهمته الدينية كمهدى قد سمت بولاءات الطريقة وقد أبدى تسامحا قليلا مع الحركات (الطرق) المنافسة. لكن الانقسام بين أولئك الذين

اعتبروا القيادة الدينية متمركزة فى سلالته وهم المعرفون بالأنصار، وأولئك المنضمين إلى الطريقة الختمية، ظل أحد أهم الفعاليات المهمة فى الحياة الدينية والسياسية فى جمهورية السودان حتى الآن.

(ب) إفريقيا الشمالية الشرقية والقرن الإفريقى:

فى الوقت الذى وجدنا أن المسلمين الأوائل فى غالبهم كانوا من القبائل الغازية السامية الناطقة باللغة العربية التى اختلط نسلهم اختلاطا شديدا بالعناصر الحامية والزنجية المحلية، وهؤلاء المخلطون يمثلون تمثيلا وثيقا السكان الحاليين، فإننا نجد أن إثيوبيا والقرن الإفريقى لا يمثل السكان فيهما أى تدفق عربى مسلم يمكن مقارنته بالتدفق العربى المسلم فى السودان الشرقى. فالشعوب (القبائل) الباكرة الناطقة بلغات سامية فى الشمال الشرقى الإفريقى وفى القرن الإفريقى - التى يجب أن نعتبر الأمهرة المسيحيين هم النموذج الأصلى لهم - والتى رفضت بشكل عام الإسلام وقاومته، قد حققت أهم مكاسبها بين السكان الناطقين باللغات الحامية (أو الكوشية) مثل الساهو **Saho** وعفار (الدناقل) والصوماليين. كما حققت فى زمن أكثر حداثة نجاحات أقل إبهارا بين الجالا **Galla** وعلى أية حال فالشعوب المهمة الناطقة باللغات السامية التى آمنت بالإسلام هى بنو عامر (البجة أو البجاة) فى السودان الشرقى وإريتريا وبيت أسجيد **Bait Asgade** وماريا **Marya** ومنسا فى إريتريا وبعض الجماعات الناطقة بالتجرانية **Tigrina** فى إريتريا وفى المناطق الشمالية الغربية من إثيوبيا(٦).

فى هذه المنطقة كان الطريق الذى أتى منه التأثير الإسلامى هو - بشكل عام - البحر الأحمر وسواحل المحيط الهندى. وكان العرب المسلمون وأحيانا الفرس - قد أسسوا على طول هذه السواحل سلسلة من المراكز التجارية بعد الهجرة النبوية بفترة قصيرة، وأحيانا كانت هذه المراكز موجودة بالفعل ولم يكونوا هم مؤسسيها لكنهم

حافظوا عليها ودعموها لتواصل مهمتها. وكانت جزر دَهْلَك Dahlak المقابلة لساحل إريتريا قد صارت موطنا لحامية عربية فى سنة ٧٠٢ م بعد هجوم إثيوبى ذى طابع قرصنى على جدة، لكن المستقرات الساحلية الأكثر أهمية كانت هى - بشكل واضح - تلك الموجودة فى زيلع Zeila فى الشمال ومقدشيو فى الجنوب. واليعقوبى فى نهاية القرن التاسع الميلادى هو الذى قدم لنا أول معلومات نثق فيها عن زيلع، وفى زمن لاحق راح الكتاب العرب يصفون المدينة (زيلع) وأحوالها السياسية بشكل أكثر تفصيلا[٧]. ويشير دليل آخر وكذلك نقوش محلية يعود أقدمها إلى سنة ٧٢٠ م إلى أن مقدشيو[٨] ونظائرها (مرقة Merca وبراوة Brava) التى أصبحت معروفة للعرب فى وقت لاحق بساحل البنادر Banadir كانت عامرة بمجتمعات المسلمين المهاجرين بحلول القرن العاشر للميلاد، وهى فترة أقدم على نحو واضح من الفترة التى قبلها الباحثون بشكل عام فيما يتعلق بتأسيس كلوة Kilwa الواقعة إلى الجنوب (أى إلى الجنوب من مقدشيو). وقد استقر فى هذه المراكز التجارية الساحلية الصغيرة تجار عرب وفرس ودعاة، وعاشوا عادة بوصفهم أرستقراطيات محلية تمتلك تقنيات أرقى وجلبوا معهم العقيدة (الإسلامية) وتزوجوا نساء من أهل البلاد إلا أنهم رفضوا تزويج نسائهم من الرجال المحليين (أهل البلاد). وعلى أية حال، فرغم أن هؤلاء راحوا يعملون فى الأساس على الاحتفاظ بوضعهم المتفرد (الأرستقراطى) فإنه بمرور الوقت امتزجوا بدرجات متفاوته بالسكان المحليين ليكونوا ثقافة ساحلية مختلطة mixed coastal culture ومهما يكن من أمر فإن هذا هو سجل منطقة زيلع حيث مثلت الثقافة الزيلعية مزيجها النهائى من عناصر عربية وصومالية وعفارية (جماعات العفار هم الدناقل). ولا يختلف الأمر كثيرا بالنسبة إلى مقدشيو لكن هنا أى فى مقدشيو لا نجد عناصر العفار ممثلة، وإن كان الأثر الفارسى يبدو واضحا. وإذا اتجهنا إلى براوة Barava الأكثر انتحاء نحو الجنوب وجدنا أيضا - بشكل واضح - عناصر البانتو حيث تركوا دليلا على وجودهم فى اللهجة المميزة لأهل مدينة براوة (الشيمبلازية Chimbalazi).

وبقدر ما يكون انتشار الإسلام بين الشعوب الداخلية (الكامنة وراء الساحل) بقدر ما يكون الاهتمام بقطاع الساحل الشمالى أكثر من قطاع الساحل الجنوبى، ذلك أن الساحل الشمالى هو الأكثر تأثيرا. ففى الشمال وخاصة من الموانى الأصغر إلى الشرق من زيلع، تزامن دخول الإسلام إلى المناطق الداخلية مع سلسلة الحركات الصومالية التوسعية الكبرى التى ربما عادت إلى بواكير القرن العاشر الميلادى واستمرت لما يقرب من ألف عام حتى وصل مد الأمة الصومالية إلى أقصى حد جنوبى لها فى كينيا الشمالية(٩) لقد كان البدو الصوماليون الرعاة فى طول هذه المنطقة الشاسعة وعرضها وطوال هذه الفترة الطويلة هم الناقلين الرئيسيين للإسلام كما كانوا هم المفسرين المحليين الرئيسيين له (بمعنى أنهم نقلوه على وفق تفسيراتهم).

ومرة أخرى نجد أن الوضع كان مختلفا فى الشمال الغربى.هنا، من ميناء زيلع تقع طرق التجارة الرئيسية فى اتجاة المرتفعات الإثيوبية عن طريق هرر(١٠) ولا بد أن انتشار الإسلام كان فى الأساس مرتبطا بالتجارة التى تداولها العرب والمستعربون Ar-Abized tribesmen تداولا مباشرا. وربما كان التوسع التجارى، وتنامى الهيمنة السياسية أمرين لا مناص من أن يمتزجا فى الجذور المكونة فى سلطنة إيفات. Ifat التى كونها المسلمون فى شوا الشرقية Eastern shoa فى نحو نهاية القرن العاشر للميلاد والتى انسابت إليها التجارة على طول طرق القوافل عبر ميناء زيلع(١١). وتبدو البواعث نفسها قابلة لتفسير التطور المرافق للروابط الهشة (أى غير الوثيقة) فى الإمارات principalities الأخرى التى كونها المسلمون (داوارو Dawaro وهدية Hadiyia وبالى Bali) حول الحدود الخارجية (المحيطة بمملكة إثيوبيا المسيحية الممتدة). وسرعان ما انخرطت مراكز الإسلام الداخلية الباكرة هذه فى نضال طويل ومرير مع الأحباش بقصد إحراز الهيمنة السياسية. ولقد استمرت الحروب المتقطعة أى التى تنشب بين الحين والحين مستمرة نحو خمسمائة سنة دون نتيجة حاسمة إلى أن كان عام ١٥٤٢م عندما كان المسلمون يحرزون النصر بقيادة البطل العظيم الإمام أحمد

جران Ahmed Gran (جران تعنى الذى يستخدم يده اليسرى) إلا أنهم هُزموا فى خاتمة المطاف هزيمة كاملة، وفقدت دولهم كل أهمية سياسية(١٢).

وفى تناقض ملحوظ مع انهيار النوبة المسيحية Christian Nubia فى السودان كان فشل حركات الجهاد التى قام بها المسلمون فى إثيوبيا فى القرن ١٦ قد أدت إلى انكسار قوى المسلمين فى المرتفعات (الإثيوبية) وإلى ازدهار النفوذ الحبشى والمسيحى رغم غزوات عناصر الجالا Galla، كما أدت إلى ترسيخ تراث من العداوة الدينية بين الشعوب المسيحية فى المرتفعات من ناحية والمسلمين فى السهول والمناطق الساحلية من ناحية أخرى. وحركة الجهاد التى قادها - بضراوة شديدة، فى بداية هذا القرن، الشيخ الصومالى محمد عبد الله حسن، كانت محاولة عصرية (آخر محاولة) للمقاومة الإسلامية فى عصر الاستعمار المسيحى Christian colonization والانتهاك الحبشى لأراضى الصومال المنخفضة التى يقطنها المسلمون(١٣).

ورغم أنه فى هذه الأجزاء من المنطقة ذات الصلة بالسودان الشرقى، هناك وجود للمذهبين المالكى والحنفى فإن القرب من شبه الجزيرة العربية والتعامل الاجتماعى والثقافى الدائم معها، قد ضمن سيادة المذهب الشافعى. ومن ناحية أخرى فإن القرن الإفريقى يشترك مع السودان فى تركيزه على الأولياء الصالحين والطرق الصوفية وهما ملمحان مميزان للإسلام التقليدى traditional Islam ورغم أن عدد الطرق الصوفية هنا أقل فإن الولاء لواحدة منها أو الانضمام رسميا إليها مرادف تماما للإيمان. والطريقة القادرية هى الأكثر أهمية من حيث الاتباع وربما أيضا كانت هى الأقدم(١٤) فقد أدخلها إلى هرر - وهى مركز علمى دينى قديم - الشريف أبو بكر بن عبد الله العيدروس الذى توفى فى عدن فى بداية القرن السادس عشر للميلاد. وعلى أية حال ففى القرن ١٩ أحرزت الطريقة الأحمدية نجاحا باهرا على يد المصلح المكى الكبير أحمد بن إدريس الفاسى (٢٦٧٠-١٨٣٧)، وقد أفرزت الطريقة الأحمدية فروعا انبثقت عنها، خاصة الصالحية التى انتمى إليها محمد عبد الله حسن. ورغم أن الاتجاه

المعاصر هو نبذ المبالغة فى توقير الأولياء - وهو اتجاه سائد أيضا فى السودان الشرقى - فإن الطرق الصوفية ظلت تلعب دورا مهما فى حياة الغالبية العظمى.

(ج) إفريقيا الشرقية:

إذا كانت المصادر الموثوقة التى نعتمد عليها لتتبع التاريخ الباكر للإسلام فى المناطق الشمالية الشرقية من إفريقيا قد أغفلت كثيرا مما نود معرفته، فإن الوضع أفضل نسبيا كلما اتجهنا جنوبا مع المناطق الإفريقية الشرقية الخالصة. هنا نجد أن أن أقدم مُخَربش (كتابات جدارية محفورة) محلى معروف هو ذلك المنقوش فى مسجد كيزيمكازى Kizimkazi فى المناطق الجنوبية من زنجبار، ويعود هذا النقش إلى زمن متأخر هو ١١٠٧م للميلاد وأكثر من هذا فهناك بعض التضارب بين الأدلة الوثائقية كما تم تجميعها من الكتابات الباكرة للجغرافيين العرب، من ناحية، والحفائر الأثرية الحديثة، من ناحية أخرى. فابن بطوطة - على سبيل المثال - يصف المسجد الجامع فى كلوة Kilwa باعتباره مبنى خشبيا فى سنة ١٣٣٢م بينما الأثريون يقررون أنه لابد أن يكون مبنيا من الحجر فى هذا التاريخ الآنف ذكره[١٦]. وعلى النحو نفسه نجد أنه رغم أن الحوليات السواحلية المحلية تبدو كأنها تعد بفيض من المعلومات فلابد ألاَّ ننسى أن ما تورده من تواريخ قبل القرن التاسع العشر، لا يُعوَّل عليه. ومع هذا فإن ما ورد فى حوليات بِشأن تأسيس كلوة فى سنة ٩٥٧م ربما كان هو أكثر التواريخ قبولا وتعويلا عليه.

وعلاوة على ذلك فرغم أن هذه الحوليات قد تركت كثيرا مما أوردته غامضا وموضع شك، فإن هناك اتجاهات عريضة بعينها يمكن تمييزها والأخذ بها. ففى المقام الأول نجد أنه على عكس ظروف غرس الإسلام فى السودان الشرقى والقرن الإفريقى حيث بدت حركة المد السكانى- بشكل عام - تعمل فى صالح نشر العقيدة (الإسلامية) فإن وضع السكان فى إفريقيا الشرقية يبدو مختلفا اختلافا كبيرا. هنا - أى فى

إفريقيا الشرقية – نجد أن اتجاه حركة السكان يبدو– بشكل عام – قادما من المناطق الداخلية التى لا تدين بالإسلام – كما هو الحال فى الغارات الغامضة التى شنها الزمبا Zimba فى القرن ١٦، وبالنسبة للحركات المتسمة بالسلب والنهب التى قامت بها جماعات الجالا Galla فى القطاع الشمالى من المنطقة بعد ذلك بفترة غير طويلة. لقد أدى هذا بالإضافة إلى ما حدث بعد ذلك من تأثير برتغالى إلى توجيه لطمة قاسية إلى الثقافة الشيرازية والفارسية عموما على طول الساحل. ومن الآن فصاعدا كان التأثير الإسلامى السائد آتيا من حضرموت مما ضمن سيادة المذهب الشافعى.

ومن ناحية ثانية فطالما أن حوليات كلوة Kilwa ومصادر أخرى تبدو مركزة على الساحل، فإن مركز أهمية مستوطنة المسلمين الباكرة لم يكن – إلى حد كبير جدا – على الساحل نفسه بقدر ما كان فى جزر بعيدة عن الساحل مثل جزر القمر وزنجبار وبمبا Pemba . ورغم استثمار التجار العرب لثروات المناطق الداخلية من ذهب وعاج وعبيد فإن الأدلة على إيجادهم أية تنظيمات سياسية اقتصادية فى المناطق الداخلية القصية ظلت قليلة حتى الأزمنة الحديثة. حقيقة إنه إذا استثنينا الربط بين سوفالا So-fala ومناجم روديسيا، فإن التجار المسلمين لم يتوغلوا بشكل متتابع فى المناطق الموغلة فى الداخل إلا منذ نهاية القرن ١٨ .

وعلى هذا فمنذ الأزمنة الباكرة حتى القرن ١٩ لم يبد الإسلام قوة مهمة فاعلة إلا فى الجزر المقابلة للساحل وعلى طول الساحل. ولابد أن نفترض أنَّ انتشار الإسلام على طول طرق التجارة إلى المناطق الداخلية قد عاقته الطبيعة الجغرافية للمنطقة كما عاقته قلة المراكز الكبرى الآهلة بالسكان بالإضافة إلى قلة الموارد بدرجة لا تكفى لجذب أنظار التجار العرب. فالوضع هنا(فى الشرق الإفريقى) يختلف عن الوضع فى الغرب الإفريقى وعن الوضع فى المناطق الشمالية الشرقية – فلم يكن هناك إلا القليل من الممالك المركزية الكبيرة فى المناطق الموغلة فى الداخل، التى يمكن أن تجذب العرب جذبا شديدا بسبب ثقلها الاقتصادى، أما نشر الإسلام بوسائل أخرى فقد كان يعوقه

حركة السكان الدائبة أو بتعبير آخر التيارات المستمرة للحركة السكانية. وأكثر من هذا فإن هذه التحركات التجارية بدت موجهة فى الأساس لتحقيق مطالب الأسواق الخارجية، فقد كان قوامها هو العبيد مما يعنى أنها كانت تجارة لا تتسم بالتبادلية إلى حد كبير، ومن المعروف أن السمة التبادلية التى تعنى فيض البضائع من الطرفين هى أساس التجارة فى أى مكان.

وينعكس أثر المناطق الداخلية على الساحل فى بنية اللغة السواحلية التى تحوى مخزونا خصبا من جذور لغة البانتو، ولا نجد أثرا للساحل فى المناطق الداخلية بمثل هذه القوة. وهذا أيضا لا يتضح فى اللغة السواحيلية فحسب وإنما فى سمة من سمات الثقافة السواحيلية بشكل عام، تلك الثقافة ذات التركيبة(الجميعة) الفريدة من العناصر البانتوية من ناحية والعناصرالفارسية العربية من ناحية أخرى مما يعطيها طابع الحضارة العربية لكنه طابع شاحب. وعلى هذا، فالنموذج الأصلى للمسلم المحلى فى الشرق الإفريقى ليس هو العربى، وإنما السواحيلى بالإضافة إلى المستقرين (المستوطنين) العرب الجُدد New Arab sellers ذلك لأن رجال القبائل القادمين من الداخل كان عليهم أن يكونوا سواحيليين آخذين بذمام الثقافة السواحيلية حتى يتم قبولهم كأعضاء (أو كمواطنين) فى المجتمع الساحلى(١٧) Coastal society.

وفى الأصل ربما امتدت المنطقة الشيرازية السواحيلية Shirazi -Swahili صوب الشمال حتى براوة Barava على الأقل، فبراوة بلهجتها السواحيلية المعروفة باسم "شمبلازى Shimbalazi" هى جسر بين إسلام الشمال الشرقى الإفريقى وإسلام الساحل الإفريقى الشرقى ,لقد بدت مقدشيو وكلوة من القرن ١٢ إلى القرن ١٤ تقتسمان معا مكانة أهم مدينتين على طول الساحل، فكلوة كانت فى هذه الفترة تمارس إدارة مناسبة على تجارة الذهب المربحة عبر سوفالا Sofala إلى الجنوب ومن هنا حققت عناصر البيت Pate السيادة وبحلول القرن ١٥، كان هناك – على الأقل ٣٧ مدينة على طول الساحل من كلوة فى الجنوب إلى مقدشيو فى الشمال(١٨). ورغم

الغموض الذى ظل يحيط بتفاصيل تاريخها السياسى، فمن الواضح الآن أن دوائر التحالفات المختلفة التى عقدتها هذه المدن فى أزمنة مختلفة قلما تقترب من المفهوم الأسطورى لإمبراطورية الزنج Zanj Empire" التى كانت عاصمتها كلوة وفق تراث القرن١٩ . وأكثر من هذا يبدو أن وصول البرتغاليين فى القرن ١٥ زامن فترة الفوضى والاضطرابات القبلية التى بلغت ذروتها آنئذ وقد أدى هذان العاملان (قدوم البرتغاليين والاضطرابات القبلية) إلى تقليص دور هذه المراكز الساحلية لتصبح مجرد قواعد عسكرية أمامية معزولة بعضها عن بعض أو خرائب غير مأهولة[٢٠]. وربما كان القرن السابع عشر - أى بعد مرحلة التدمير والخراب الآنف ذكرها - هو المسرح الزمنى الذى تم فيه اندماج هذه العناصر القبلية والعرقية مع المكون البانتوى القوى Bantu component لتظهر التركيبة (الجميعة) للثقافة السواحيلية والمجتمع السواحيلى. وبحلول هذا الوقت كانت ممباسة (ممبسة) قد أصبحت مركزا استراتيجيا للساحل السواحيلى الخالص أو بتعبير آخر للساحل الذى أصبح ذا ثقافة (طبيعة) سواحيلية واضحة المعالم وظلت ممباسا (ممبسة) تتمتع بهذا الطابع حتى حان وقت الفتوحات العثمانية. وأخيرا، بعد انسحاب البرتغاليين منذ منتصف القرن ١٨ حتى بدأ شأن ممباسا يتحسن مرة أخرى حتى قيام زنجبار فى القرن ١٩.

خلال هذه الفترة الطويلة للنفوذ الإسلامى - خاصة المقتصر على الساحل والجزر المواجهة له - كان تاريخ المنطقة كلها - فى الأساس - تاريخا بحريا ملاحيا maritime، مع وجود حركات تمرد وثورة معادية للإسلام - بين الحين والحين - فى المناطق الداخلية. كل هذا كان من الطبيعى أن يترك أثره على الإسلام فى إفريقيا الشرقية (الإسلام الشرق - إفريقى East African Islam) الذى ظل إلى جانب خلفيته السواحيلية - قائما فى الأساس على قاعدة من المدن Town based وعلى التعدد القبلى، بالإضافة إلى أنه كان موجها نحو تكوين - وتطوير - مشروع تجارى حضرى أكثر من كونه موجها نحو إحداث تكوينات اجتماعية مندمجة بعمق مع قبائل المنطقة

الداخلية. وعلى وفق هذا فإن الأضرحة المحلية الأساسية توجد على الساحل كما هو الحال – على سبيل المثال – فى لامو Lamu، لكن – على أية حال – فإن ثقافة الإيمان بالأولياء الصالحين ليست بالأهمية نفسها التى عليها الحال فى المناطق الشمالية الشرقية لإفريقيا كما لم تشهد دمج سلاسل نسب الأجداد مع الشيوخ الصوفيين (أو بتعبير آخر مع الأولياء الصالحين[٢١] Sufi saints). والطرق الصوفية التى تعد القادرية من بينها، هى الأكثر اتباعا، وهى أيضا مقتصرة إلى حد كبير على الساحل ولا تبدو متغلغلة فى الإسلام المحلى، كا هو الحال فى السودان الشرقى والقرن الإفريقى[٢٢].

وأخيرا فكما أشرنا آنفا، فقد كان المذهب السائد هو المذهب الشافعى، بلا شك، لكن الأباضية Ibadi (مذهب من مذاهب الخوارج لا يؤمن أتباعه بقصر الإمامة " الخلافة أو الحكم " على قريش) التى حملتها إلى هذه الأنحاء الطبقة العربية الحاكمة القادمة من عمان. وفى الشرق مجتمع شيعى مهم يتكون فى الأساس من مهاجرين هنود وباكستانيين قدموا إلى هذه الأنحاء فى أزمنة حديثة نسبيا.

(د) إفريقيا الوسطى والكنغو:

مع إفريقيا الوسطى، نكون قد دخلنا منطقة مكوّنة – بشكل أكثر وضوحا– لمحيط يصبح فيه الأثر الإسلامى فى هذه الأيام أقل تأثيرا، أو بتعبير آخر سطحيا غير عميق، لكن توجد بعض الدلائل التى لم يبق لها تأثير على وجود إسلامى أوسع فى وقت من الأوقات بفضل جهود التجارالعرب والسواحيليين، فعلى سبيل المثال هناك زعم مؤداه أن المسلمين كان لهم تأثير (وجود) ممثل فى تكوينات عربية فارسية – بانتوية أو تكوينات هندية – عربية، كانت محسوسة أو ملموسة فى مملكة كارانجا Karanga وهى المنطقة المعروفة الآن بروديسيا الجنوبية، فى زمن باكر يعود إلى القرن العاشر للميلاد، وبحلول القرن السادس عشر كان هناك عدة آلاف من العرب فى مناطق كارانجا، فى

الوقت الذى قام فيه البرتغاليون بإزاحة المستوطنات العربية فى سنا Sena فى زنجبار[٢٣]. وفى حين نجد أنه من غير المستبعد أن مزيدا من الاكتشافات تدعم هذه المقولات مقدمة دليلا آخر على توغل باكر للمسلمين فى هذه الأنحاء، فإنه ليس من شك كثير فى أن البرتغاليين قد اقتلعوا بحسم هذه البقايا (الإسلامية) فلم يعد لها وجود حقيقى.

وما بقى من تأثير عربى بعد هذا الوقت ظل كامنا هاجعا حتى القرن ١٩، عندما أدى الاهتمام الزنجبارى والمصالح الزنجبارية بالإضافة إلى الحاجة - من جديد - للعبيد فى المناطق السواحيلية، أدى كل هذا إلى قيام المسلمين بمغامرات تجارية جديدة. وهكذا فبحلول سنى الثلاثين من القرن التاسع عشر (١٨٣٠) لم يعد للتجار العرب الزنجباريين وجود بين اللوندا Lunda، كما بين لنا الدكتور كنيسون Cunni-son[٢٤]. حقيقة أنه بحلول سنة ١٨٨٢-١٨٨٣ كان هؤلاء التجار الباحثون عن العاج و العبيد الذين سبق لهم احتلال منطقة مانيما Maniema الواقعة فى الشمال الشرقى للكنغو، قد افتتحوا مركزا تجاريا عند شلالات ستانلى Stanley Fall وبحلول عام ١٨٨٩م كانوا قد وصلوا إلى المناطق المجاورة لبحيرة ألبرت[٢٥] Lake Albert وكان أقصى مركز تجارى لهم، انتحاء نحو الغرب يقع فى إيسانجى Isangi عبر لومامى Lo-mami من شلالات ستانلى. وبينما اهتماماتهم كانت - فى الأساس- تجارية فإن هؤلاء التجار المسلمين وجدوا أنه من المناسب أن يقيموا شبكة تنظيمية مرنة تُحدث - بشكل أولى على الأقل - بعض التأثير الدينى والسياسى على نطاق أوسع. ولقد انتهز ليوبولد الثانى Leopold 11 أثناء حركته الاستعمارية فى الكنغو فرصة المزايا التى أتاحها الوجود العربى وأدى هذا إلى تقوية هذا النفوذ بشكل مؤقت.

ولم يكن تجدد نشاط المسلمين فى القرن ١٩ مقتصرا على زنجبار كما لم يكن مقتصرا على النشاط التجارى. وفى هذه الفترة نفسها تعرضت هذه المنطقة أيضا لضغوط من جراء فتح إسلامى قادم من الشمال وتمثل هذا فى بدايته فى اندفاع

مصرى صوب الجنوب نحو بحيرة فكتوريا وبعد ذلك من حركة المهدى السودانية التى سرعان ما تمركزت فى سنة ١٨٩٤ فى منطقة يبلى العليا Upper uele وأخيرا من الحاكم المسلم لمنطقة نديلى Ndele الواقعة إلى الشمال الغربى. على أية حال فإن هذا الانبعاث (الصحوة) الأخير لصالح المسلمين، كان قد تأخر كثيرا وأتى فى الوقت غير المناسب بحيث لم يكن من الممكن أن يُحقق أهدافه بنجاح كامل. وكان انهيار المهديين (نسبة إلى الحركة المهدية فى السودان) بالإضافة للإجراءات الصارمة التى اتخذتها القوى الأوروبية خاصة القوات البريطانية التى أقلقها الخوف من الهيمنة الإسلامية ومن المهدية – وهو خوف طبيعى. ولقد أدت هذه الإجراءات الأوروبية الصارمة، خاصة البريطانية، إلى تعويق أى ازدهار للبرعم (والمقصود تعويق الصحوة الإسلامية الأخيرة the latter day resurgence of Muslim interest) لقد جرى قمع المد الإسلامى بحدة وبدأت قبائل كثيرة فى التخلى عن الملابس والأدوات التى ارتبطت بالمسلمين والتى كانوا قد راحوا يقلدون فيها العرب والسواحيليين ويحذون حذوهم. ولم يكن أثر الإسلام باقيا بدرجة ملموسة إلا فى تنزانيا وبين عناصر الياو Yao فى مالاوى Malawi.

وعلى هذا بدا الإسلام لم يحقق سوى القليل من التقدم (فى هذه الأنحاء) وهذا بلا شك يرجع فى جانب منه، إلى تكاثف الإرساليات التبشيرية المسيحية فى مالاوى ومؤازرتها للوطنية الإفريقية African nationalism بالإضافة إلى أن الظروف الأساسية لم تكن مواتية للجماعات الآسيوية المهاجرة التى كانت تمثل النموذج النمطى للإسلام فى التاريخ الحديث. وعلى أية حال فالعامل الأكثر أهمية وتجذّرا هو حقيقة أن هذه المنطقة التى كانت من بين المناطق التى تجذرت فيها النسبة الأمومية matrilineal de-scent (الانتماء للأم أكثر من الأب) فقد كان هذا النظام الأمومى هو السائد باعتباره نظاما تقليديا نمطيا يتم تطبيقه فى المواريث (وراثة الممتلكات) وفى تولى المناصب (حيث ينتقل المنصب الوراثى على وفق الانتماء الأمومى لا الأبوى). ولفترة – كما سنناقش تفصيلا – كان نظام النسبة الأمومية يشجع – أكثر مما يعيق – نظام

الأسرات الحاكمة الذى أخذ به فى الأساس المهاجرون المسلمون، لكن من الصعب أن نقول إنه وسّع نظام المواريث الإسلامى الذى يركز على الانتماء الأبوى على حساب الروابط الأمومية (القرابات عن طريق الأم). وعلى هذا فرغم أن الإسلام فى إفريقيا الوسطى قد وجد له - بالتأكيد موطئ قدم، فإنه من الصعب أن نقول أنه توغل بعمق عميق رغم امتداد اللغة السواحيلية إليه باعتبارها لغة مشتركة Lingun Franca فملامح الإسلام فى إفريقيا الوسطى مماثلة لملامح الإسلام السواحيلى، ذلك لأن الإسلام عندما دخل إفريقيا الوسطى قدم - فى الأساس - من ساحل إفريقيا الشرقى فالعنصر المحلى الذى يميز طقوس المسلمين فى تنزانيا هو الجاندو Jando وهى الاحتفالات المصاحبة لطقوس الختان. أما الانتماء إلى طريقة من الطرق الصوفية فليس أمرا شائعا شيوعا كبيرا رغم أن له بعض الأهمية عند الياو Yao.

(هـ) إفريقيا الغربية:

دخل الإسلام هذه المنطقة - فى الأساس - قادما عبر الصحراء الإفريقية الكبرى، وكان قدومه نحو الجنوب قد تيسر بفعل حركة التجارة وحركة السكان، اللتين اتخذتا هذا الاتجاه نفسه، بشكل عام. وكذلك كان الحال فى الشمال إفريقى الشرقى، وكذلك وجدنا أيضا فى الغرب الإفريقى نفوذا وتأثيرا للمسلمين على نطاق واسع. ومنذ زمن باكر فى المناطق الداخلية للإقليم (الغرب الإفريقى)، وارتبط هذا التأثير وذاك النفوذ بتأسيس - وتوسيع - الدول القائمة على التجارة التى أفرزت فى النهاية سلسلة من الثقافات الإسلامية المحلية ذوات الملامح المميزة. وعلى أية حال فالإسلام فى الغرب الإفريقى لم ينتشر فى الأساس على يد العرب، فالوضع هنا يختلف عما عليه الحال فى القرن الإفريقى والسودان الشرقى، فقد كان انتشار الإسلام فى الغرب الإفريقى على يد مسلمين غير عرب وعلى أيدى أُناس متعربين جزئيا. ولا جدال أن البربر كانوا هم الأكثر أثرا فى نشر الإسلام فى هذه الأنحاء وكان دور البربر المتسيد قد أكد التأثير المغاربى Maghribi influence فى مختلف أنحاء غرب إفريقيا المسلم.

ورغم وجود ثغرة مهمة بعينها، فإن الهيكل العريض العام للتتابع الزمنى لتاريخ انتشار الإسلام فى إمبراطوريات غرب إفريقيا المتأخرة زمنا: غانة ومالى وصنغى (صنغاى) قد تم إكماله(٢٦) وفى حين نجد أنه من الواضح أن التجار البربر المسلمين والتجار المنتسبين للعرب كانوا قد بدءوا فى وقت سابق فى إنشاء مستقرات مهمه ذات شأن مثل حى التجار فى عاصمة غانة الذى وصفه التجار فى تقاريرهم التى جمعها الجغرافى المسلم Moorish ، البكرى، فى سنة ١٠٦٧. إلا أن الأسرات الحاكمة لم تعتنق الإسلام إلا مع بداية القرن الحادى عشر للميلاد(٣٠). فلا يمكن أن نعزو التقدم السريع فى إحراز الهيمنة السياسية إلا إلى التأثيرات الهائلة واسعة المدى التى أحدثها ظهور المرابطين Almoravid والذين تركوا بصمة لا تمحى، خاصة أنهم كانوا يعتنقون المذهب المالكى السائد فى الغرب الإفريقى. لقد فتح هؤلاء المرابطون المتحمسون ذوو النظرة المسيانية messianic (المعنى : المؤمنة بضرورة سيادة الإسلام من خلال نظرات نبوئية على يد مهدى أو داعية منتظر) فتحوا غانة فى سنة ١٠٧٦م وربما كانوا هم أيضا الذين أدخلوا الأسرة الحاكمة فى مالى Mali فى الإسلام واستطاعوا أخيرا أن يتركوا بصماتهم على صنغى (صنغاى) وتجلى هذا فى شواهد القبور فى مدينة جاو(٣١) Gao. وفى هذه الفترة الحاسمة ذاتها، وجدنا أن حكام كانم – بورنو - Kanem Bornu يبدون وقد قبلوا الإسلام. رغم أننا فى هذه الحالة، إزاء مثيرات لاعتناق الإسلام، كانت فى غالبها قادمة عَبْر وسط الصحراء الإفريقية الكبرى Central Suhara ، وإن كانت ذات طابع إسلامى قادم من شبه الجزيرة العربية أكثر من كونه طابعا قادما من المغرب (مغربيا).

وبينما الكثير فيما يتعين علينا اكتشافه فيما يتعلق بتاريخ مسلمى الداخل يبقى فى دول النيجر العظيمة هذه فإن الخطوط العريضة لمراحلها وفترات ازدهارها معروفة بشكل جيد. ففى النصف الأول من القرن ١٣ بدأت مالى Mali تحل محل غانة بعد انهيار هذه الأخيرة على أيدى المرابطين(٣٢). وحتى شهرة إمبراطورية صنغى

(صنغاى) التى تجلت بوضوح فى ظل حكم سُنّى على Suni Ali فى القرن ١٥ م كانت – بالفعل – على حساب دولة مالى التى سبقتها فى تبوؤ مكان الصدارة. لقد كانت صنغى (صنغاى) وتأثيرها الإسلامى قد تحطم بدوره إلى حد كبير بفعل محاولة مغربية Moroccan لم تكلل بالنجاح لإحكام سيطرتها المباشرة على السودان الغربى Western Sudan (المقصود غرب إفريقيا) فى القرن ١٦[٢٢]. وعلى أية حال فإن هذا التعدى الضارى الذى أدى لاجتياح صنغى (صنغاى) تطور – بمرور الوقت – إلى مركز محلى جديد لنشر الإسلام. وربما فى القرن ١٤ كانت كانم ومالى قد أسهمتا إسهاما كبيرا – بالفعل فى إدخال الإسلام فى إمارات الحوصة (الهوسا) Hausa Chiefdoms وفى نحو هذه الفترة نفسها بدت جماعات معظمها من البدو الوثنيين الفولانيين pagan nomads وقد بدأت فى التوغل الوئيد insidious penetration فى بلاد الحوصة (الهوسا) Hausa land رغم أن المعنى الكامل لتوغلهم هذا لم يتجل بشكل فعال حتى قيام حركات الجهاد فى القرنين ١٨ و١٩.

وفى المناطق المحيطة بالدول الكبيرة ، السنغال والنيجر الأوسط Middle Niger وتشاد، ربما بخس الباحثون حق العامل الإسلامى فى الفترة السابقة على القرن ١٩ رغم أن التقدير النهائى سيظل مؤجلا حتى يتم الكشف عن المزيد من الأدلة. ففى سنغامبيا Senegambia (السنغال وغمبيا) على ساحل المحيط الأطلنطى تشير تقارير المكتشفين البرتغاليين كادا موستو Ca da Mosto فى منتصف القرن ١٥، وباشيكو بيريرا Pacheco Pereira فى القرن ١٦ – إلى أن الإسلام كان قد وجد له ملاذا بالفعل فى مناطق التكلور Tokolor والولوف Wolof والمالينكة Malinka ليس فقط بين الأسرات الحاكمة رغم أن علماء الدين الإسلامى فى هذه الأنحاء ظلوا إلى حد كبير من الغرباء (عرب ومن قبائل صنهاجة SanhaJa). وبين اليوربا Yoruba أيضا، فى القرن ١٧ كانت هناك جماعات مؤثلة من المسلمين، كما وضح لنا مؤخرا الباحثان بيفار Bivar

وهسكت Hiskett. وفى بلاد الموسّى Mossi لاقى مجتمع اليارس Yarse – وهو مجتمع مسلم – تشجيعا، فقد اعتنق عدد من ملوك الموسى أنفسهم الدين الإسلامى فى القرن ١٨.

لقد امتد مثل هذا التأثير – أيضا – فى المناطق الكامنة ضمن دولة غانا المعاصرة حيث لعب تجار الديولا Dyula المسلمون بدءًا من القرن ١٤ دورا عظيما فى نشر الإسلام وبعد ذلك بقرن وصل بعض هؤلاء البواسل إلى ساحل غينيا نفسه. وبفضل تأثيرهم تحولت أرستقراطية جونجا GonJa إلى الإسلام فى أواخر القرن ١٦، وفى هذه الأنحاء كوّن المسلمون طبقة داخل المملكة، وبعد ذلك بقرن فعل الشيء نفسه مسلمو داجومبا Dagomba ومامبروسى Mamprussi. وأخيرا وجدنا ملك الأشانتى أوسى كوامى Osie Kwame يتحول إلى الإسلام فى نحو سنة ١٨٧٠ رغم أن الأشانتى عرفوا – تقليديا – بمعارضة الإسلام وعملهم على منع الاعتراف به بوصفه دينا رسميا للدولة(٣٦) state religion.

ورغم أن بعض مجتمعات الديولا Dyula مثل جماعات الكوتوكولى Kotokoli وجماعات أخرى فى مناطق أخرى – تخلت عن عقيدتها فإنه لايمكن تجاهل أهميتها بوصفها عاملا حيويا فى استمرار التأثير الإسلامى منذ أيام إمبراطوريات النيجر فى العصور الوسطى حتى حركات الجهاد فى القرنين ١٨ و١٩. وكل ما نحتاجه بالنسبة للصحوة surge الإسلامية الكبرى والتوسع الإسلامى الكبير اللذين أذكاهماالمصلحون الدينيون فى القرن ١٨ و١٩ هو التركيز على الروابط التى بدا أنها موجودة بالفعل بين حركات جهاد الفولانى Fulani فى مناطق الفوتاتورو Futas toro والجالون Jalon وماسينا Masina وسوكوتو Socoto من ناحية والحركة المهدية فى السودان،(٣٧) ومن خلال الروابط بين هذه الحركة وحركة الجهاد الصومالية (١٩٠٠–١٩٢٠) وبينما لا مجال للشك فى ضرورة النظر لكل من هذه الحركات الاحتجاجية protest movement وانتشارها، بوصفها حركات ذوات جذور محلية تفاعلت مع بيئتها المحلية فإنه ليس

أوضح من تأثير شبكة المواصلات الحيوية ومن العاطفة الجياشة تجاه الإسلام فقد كان لهما تأثير راسخ بنهاية القرن ١٩.

ومن الضرورى بصدد حديثنا عن الإسلام فى غرب إفريقيا أن نركز تركيزا شديدا على المذهب الدينى (الجانب التشريعى) وهو هنا المذهب المالكى، باعتباره هو الأساس أو القاعدة فى هذه الأنحاء ففى سياق هذا المذهب قامت دول مركزية central-ized states وفى سياقه أيضا كان الإنجاز النهائى للحكم الثيوقراطى theocratic rule (حكم تقوم عليه شخصية دينية – أو الحكومة الدينية). أما الاعتقاد فى الأولياء الصالحين – ذلك الاعتقاد الذى ترسخ بشدة فى السودان الشرقى والشمال الإفريقى الشرقى، فليس اعتقادا منتشرا أو مهما فى الغرب الإفريقى. وبدلا من هذا فإن التركيز المحلى فى الغرب الإفريقى إنما هو على شعائر متعلقة بالروح spirit - possession cult مثل اعتقاد الحوصة (الهوسا) فى البورى bori وهو اعتقاد يختلف عما هو موجود فى أماكن أخرى حيث الإيمان بتلازم الظاهرتين (الروح والجسد) ومع هذا فرغم أن المضامين السرية (الباطنية esoteric) لهذه الشعائر لم تتطور تطورا كبيرا فإن الطرق الصوفية قد أحدثت بعض التأثير، وكانت الطريقة القادرية والطريقة التجانية هما الاكثر أهمية وقد وصلت القادرية إلى تمبكتو فى القرن ١٦ على يد شيخ عربى Arab kunta sheikh أما التجانية فقد دخلت على يد مؤسسها بعد ذلك بنحو قرنين وترعرعت على يد هذا المؤسس أحمد التجانى الفاسى المتوفى بنحو ١٨١٥ م. وهناك طريقة أخرى أحدث نشأة ذات أهمية خاصة لأنها طريقة ذات أصول محلية تماما، ونعنى بها الطريقة المريدية Muridiyya التى أسسها فى السنغال أحمد بامبا Bamba (توفى سنة ١٩٢٧)، ذو الارتباطات بالطريقة القادرية. وقد حققت طريقة أحمد بامبا (المريدية) هذه جماهيرية كبيرة. وفى أماكن أخرى سرعان ما تفوقت الطريقة التجانية على الطريقة القادرية فزادت أعداد التجانيين زيادة كبيرة رغم أن القادرية احتفظت بتأثير كبير فى الشمال النيجيرى من خلال تعاليم عثمان دان فوديو. وظهرت طريقة حمل الله -Hamal

list كفرع من الطريقة التجانية، وقد أطلق عليها هذا الاسم نسبة إلى خليفة مؤسسها – الشيخ حمل الله الذى مات فى المنفى سنة ١٩٤٣، وكانت السلطات قد نفته بسبب اضطرابات عنيفة سببتها حركته. وكانت طريقة الشيخ حمل الله أقل نجاحا بكثير. وأخيرا كانت الحركة الأحمدية الهندية، بتركيزها الشديد على الدعوة ولروحها *الإرسالية سببا فى إيجاد عنصر جديد من عناصر الخلاف الدينى*(٤١).

الهوامش

(١) انظر مبحث حسين المنشور فى هذا الكتاب.

(٢) HOLT, 1961, P. 9

(٣) Mcmichael, 1922.

(٤) بالإضافة إلى المذاهب الفقهية المختلفة، فإن هذه الطرق orders تكون أساسا للانقسامات الطائفية فى الإسلام السنى السلفى، فأتباع كل طريقة يعتقدون أن الممارسات الدينية (الأوراد مثلا) التى وضعها مؤسس الطريقة والليتورجية (الطقوس الدينية) المرتبطة بها، تمثل الطريق path المثالى للبركة الروحية. وعلى هذا كان التنافس بين الطرق يتحلق حول قوى القداسة (البركة) وعلى الكفاءة الطقسية – الوساطة بين (العبد) وربه عن طريق النبي، التى تعزى إلى مؤسس الطريقة. وحيثما يعيش أتباع الطرق المختلفة فى مكان واحد تتمسك كل طريقة بالتعبد بأسلوبها، فى مسجد خاص بها (لايدخله إلا أبناء الطريقة).

(٥) Trimlngham, 1945.

(٦) لمزيد من التفاصيل انظر :

Trimlngham, 1952, P P .147F.

(٧) Art,'zeila' Ency of ISLAM

Ibid, Art; Makdisu, and cerulli,1657

(٨) Lewis, 1960

(٩) Cerulli,1936

(١٠) عن تاريخ دولة إيفات ifat انظر : Cerulli ١٩٤١

Trimingham , 1952

(١١) عن هذه الفترة هناك ثروة من الوثائق فى الحوليات الإثيوبية والإسلامية منها " فتح الحبشة " الذى كتبه نحو سنة ١٥٤٠ شهاب الدين الذى شهد كثيرا من المعارك.

(١٢) Lewis 1965 (a) Pp91

(١٣) القادرية هى أقدم الطرق (الصوفية) فى الإسلام. أسسها السيد عبد القادر الجيلانى. توفى فى بغداد فى سنة ١١٦٦م وهو معروف محتفى به فى كل أنحاء العالم الإسلامى.

(١٤) Trimingham , 1964,pp.1-8

(١٥) Kirkman, 1954

وانظر أيضا chirick. 1954.

(١٦) لدراسة فاحصة لطبيعة الثقافة السواحيلية. انظر Lyndon Harries,1964.

(١٧) Mathew , 1963 .

(١٨) Freeman - Grenville ,1962.

(١٩) Prins, 1961,pp.44ff.

(٢٠) هذا بطبيعة الحال متوقع جزئيا، نظرا للفروق فى البنى الاجتماعية بين الأديان.

(٢١) لدراسة مسحية للطرق (الصوفية) الأساسية انظر :

Trimingham , 1964,pp.93-103

(٢٢) Abraham , 1961, p.212

(٢٣) Cunnison,1963

(٢٤) Below,pp. 174-176

(٢٥) Below,pp.180-187

(٢٦) Trimingham, OP. CIT,PP.129 F

(٢٧) Mitchell ,1926,pp.51-2

(٢٨) لتقييم حديث انظر :

Trimingham,1962

Mauny, 1961)

Pageard,1962

(٣٠) أورد ياقوت الحموى فى معجم البلدان عن المهلبى أن حكام صنغى كانوا مسلمين فى نهاية القرن العاشر للميلاد (ليس معنى هذا أنهم لم يسلموا إلا فى الفترة وإنما وجدهم مسلمين فى هذه الفترة).

(٣١) Vire1959, Sauvaget 1950

قضى الرحالة العربى ابن بطوطة نحو ثمانية أشهر فى مالى وشهر فى جاو Gao فى منتصف القرن ١٤ م وقد أورد لنا ملاحظاته التى عاينها بنفسه فى رحلته المشهورة " تحفة النظّار..."

(٣٢) وظهر كاتبان شهيران كتبا فى الحوليات المحلية هما محمود كاتى : تاريخ الفتاش (فى القرن ١٦ م) والسعدى : تاريخ السودان (فى القرن ١٧م)

(٣٣) BSOAS,1962

(٣٤) E.P.Skinner,'Islam in mossi society 'below, pp350 f.

(٣٥) Ivory Wilks,'the position of Muslims in metropolitan Ashanti in the early 19th con-tury, below , pp. 318ff.

(٣٦) Saburi Biobaku & Muhammad of HaJJ, below, pp. 425ff

(٣٧) Lewis, 1965 {a} pp.63-91

(٣٨) Gauilly , 1952, pp. 116-25 Bourlon ,1962, pp. 53-74 Monteil , 1962 .

(٣٩) Gouilly , op. cit , pp. 134- 61.

Morean , 1964

(٤٠) Fisher , 1963 .

(٢)

العوامل التى أدت إلى انتشار الإسلام

[حركة السكان – الهجرات – التجارة والدعوة – اتجاه تجارة المسافات الطويلة – اللغة العربية هى لغة السجلات الحسابية – الطرق التى حملت تأثيرات متوسطية – البحر الأحمر – موانى المحيط الهندى – مواد التجارة – القبائل العربية المهاجرة – مجتمعات الحرفيين – درء السحر وشفاء الأمراض – الأولياء الصالحون – الدعاة – الطريقة القادرية – التجانية – الشريف يوسف بن أحمد الكونين وبدو الصومال – أحمد الجعلى وتلال النوبا – الخصوصية الصومالية – التداخل بين المعتقدات التقليدية والمعتقدات الإسلامية – الشيخ بابا وملك الأشانتى – تعليقات القسم الثانى].

ركزنا فى القسم السابق على بعض الأساليب الناجحة التى بدا أنها ساعدت على نشر الإسلام أو التى بدا أنها عوقت انتشاره فى مختلف أنحاء المناطق الإفريقية الواقعة إلى الجنوب من الصحراء الإفريقية الكبرى (إفريقيا الاستوائية Tropical Africa) وقد لاحظنا بوضوح من خلال ذلك، الأهمية الحاسمة للتيارات السائدة لحركة السكان وهجراتهم. ففى إفريقيا الشرقية كان الضغط السائد لحركات السكان يجرى على العكس من الاتجاه الذى كان الإسلام ينتشر فيه. وعلى العكس من ذلك نجد أن موجات حركة السكان فى كل من السودان الشرقى والشمال الإفريقى الشرقى وغرب إفريقيا متمشية إلى حد كبير مع اتجاهات التأثير الإسلامى، مما أدى إلى النتائج التى سبق أن شرحناها. وقد رأينا أيضا أهمية البداوة (حياة الترحال nomadism)

باعتبارها عاملا من عوامل انتشار الإسلام. أما الآن فإننا نتناول أهمية التجارة والدعوة (الرغبة فى الهداية proselytization) بوصفهما وسائل مباشرة على نحو أكثر فى نشر الإسلام فى كثير من أنحاء إفريقيا الاستوائية tropical Africa.

ليس من السهل دائما أن نضع حدا فاصلا بين دور تجارة المسلمين فى الدعوة للإسلام، ودور الدعاة والوعاظ والدراويش (الرجال المبركين holy men) طالما أن دور كل منهم غالبا ما يكون متضافرا فى مجتمعات المسلمين، بل وغالبا ما يكون التاجر المسلم هو فى الوقت نفسه داعيا للإسلام والعكس بالعكس. ومع هذا فمن المفيد أن نبدأ بالوسائل التى تغلغل من خلالها الإسلام إلى إفريقيا الاستوائية، ومن ثم انتشر فيها - بدراسة اتجاه التجارة التى تقطع مسافات طويلة long - distance trade ودراسة طبيعتها، فعن طريقها - وهذا مؤكد بالنسبة لبعض المناطق - انتشر الإسلام، فكان ظهورها مواكبا لظهور الإسلام (فى هذه الأنحاء). هنا نجد أنه من المهم - بادئ ذى بدء - أن نقدر أنه رغم موقف الإسلام من الربا (وهو موقف يمكن التملص منه على أية حال)، فإن أخلاقيات الإسلام - بشكل عام - تفضل استثمار المال فى الأعمال التجارية وفى الصناعات والحرف، فهذه الأنشطة تعتبر فعلا أنشطة محترمة وهى متفقة مع فكرة توثيق العرى بين القبائل supra - tripal ethos وهى روح يشجعها الإسلام، كما أن هذه الأنشطة متفقة مع القيم السائدة، وكانت اللغة العربية هى المستخدمة فى المعاملات التجارية وفى كتابة السجلات الحسابية.

وكانت الطرق الرئيسية التى استخدمها المسلمون لتوسيع نطاق تجارتهم هى - فى الغالب - الطرق نفسها التى تربط إفريقيا الاستوائية بالبحر المتوسط وشبه الجزيرة العربية، تلك الطرق التى حملت تأثيرات متوسطية (نسبه إلى البحر المتوسط) وصلت فى عصور سابقة حتى خليج غينيا. وعلى هذا فبحلول القرن العاشر للميلاد تكون المناطق الداخلية للقارة الإفريقية مفتوحة للتجارة وللإسلام من خلال ثلاثة محاور: من خلال شمال إفريقيا، ومن خلال سواحل البحر الأحمر، ومن خلال موانى المحيط

الهندى. فمن شمال إفريقيا تتجه القوافل فى ثلاثة اتجاهات رئيسية، ففى الغرب تمتد الدروب الصحراوية من مناطق المغرب الجنوبية Southern moroca إلى مناطق أدار Adar الموريتانية، من الحدود المغربية الجزائرية الحالية إلى واجادو Wagadu وغانا Gana عن طريق تاودنى Taodeni، ومن مناطق الجزائر الجنوبية إلى تمبكتو عبر توات Tuat. وفى الوسط ارتبطت تونس مع جاو Gao عن طريق غدامس وأير Air، ومن هذا الطريق تنشعب دروب جانبية تتجه إلى طرابلس، وإلى تشاد نحو الجنوب. وإلى الشرق ارتبط وادى النيل بدارفور عند أسيوط ومن دارفور إلى كانم، بينما هناك طريق آخر يصل برقة بدارفور عبر الكُفرة kufra.

على طول هذه الطرق كانت تنقل بضائع غرب إفريقيا من الداخل - رغم ما فى هذه الطرق من مخاطر، ورغم أنها طرق شاقة وغير معدة إعدادا جيدا، ومع هذا فعن طريقها كان ينقل ذهب النيجر الأعلى ووديان السنغال، والعبيد من معظم أنحاء المنطقة والعاج وحبات الكولا، وفى الفترة الأخيرة جرى نقل ريش النعام وجلودها. هذه الصادرات الثرية الفخمة كان يجرى تبادلها بواردات استهلاكية : الخيول والملح والملابس والنحاس وبعض الأسلحة المعدنية وكذلك أصداف الكوارى cawaric والخرز والحلى الصغيرة(١).

ورغم أن كثيرا من الحركة التجارية على هذه الطرق تتجهه شمالا عن طريق مصر فإن السودان الشرقى كان لديه أيضا منافذ تجارية مباشرة ومتعددة على نحو أكثر على ساحل البحر الأحمر مثل سواكن وبادى Badi وعيذاب. وقد كانت قوافل كبيرة معظم الطرق الصحراوية فى اتجاه هذه الموانى، لقد كانت هذه القوافل تعبر الصحراء الشرقية إلى مناجم الذهب فى بلاد البجا (البُجاه) Bega وكان هذا الطريق خاصة زمن الحروب الصليبية معروفا بارتباطاته مع المناطق الإفريقية الغربية عبر دار فور لذا كان منفصلا لدى الحجاج القادمين من الغرب الإفريقى ومن مصر، فكانوا يقطعونه

وهم بسبيلهم إلى مكة فى رحلتهم الخطرة والمرهقة وكان كثيرون من هؤلاء الحجاج يسعون أثناء الرحلة لتدبير نفقاتهم بالعمل فى التجارة، وكان بعضهم يتخذ لنفسه منزلا دائما فى السودان (يقيم فى السودان إقامة دائمة).

ويؤدى الخط (الطريق) التجارى، نحو الجنوب، عبر ميناء زيلع على الساحل الصومالى، أول ما يؤدى إلى مدينة هرر المسورة القديمة فى المرتفعات الإثيوبية التى يطلق عليها تقديرا لدورها اسم " تمبكتو إفريقيا الشرقية Timbuktu of East Africa كما وصفها الرحالة بيرتون فى القرن ١٩، ومن ثم ينشعب الطريق التجارى إلى طريقين رئيسين : أحدهما يتجه غربا نحو مملكتى شوا Shoa وسيدامو sidamo والآخر يوغل أكثر نحو الجنوب عبْر جزء من أوجادين الصومالية ogaden Somali the حتى مقام الشيخ حسين باليل baliale (الذى يرجع –على الأقل – إلى القرن السادس عشر) فى وادى شيبيل الأعلى[٢] shebelle. وبجانب جملة ممرات القوافل الفرعية، هناك طرق أخرى مهمة تمتد من مقدشيو والموانى الأخرى على ساحل بنادر الصومال صاعدة إلى نهر جوبا Juba River وفروعه فى المناطق الجنوبية الشرقية لإثيوبيا. هنا نجد التجارة فى العبيد والعاج والبن بالإضافة للبضائع الأكثر ندرة مثل سنور الزباد civet من المرتفعات الإثيوبية وكذلك الجلود الخام والجلود المدبوغة، ونوع من الزبد يقال له جى ghee وريش النعام والمر والبخور – تلك البضائع القادمة من المناطق الرعوية المنخفضة شديدة الحرارة – كل هذه المواد تمر فى الأساس عبر زيلع إلى أسواق الشرق. أما البضائع التى تدخل مقابل هذه المواد الثمينة فهى الملابس والتمور والشاى والحديد والأسلحة والأوانى الزجاجية والفخارية رغم أن بعض هذه البضائع كانت أيضا تصنع محليا فى إفريقيا الغربية. وكان التجار يحملون الحبوب من المرتفعات الإثيوبية على طول هذه الطرق نفسها إلى السهول الساحلية، بينما الملح المستخرج من بحيرة أسال Assal كان يُنقل لمسافات بعيدة داخل الأراضى الإثيوبية[٣].

وأخيرا فإن الصادرات من سواحل إفريقيا الشرقية الأكثر انتحاء نحو الجنوب، كانت تتكون من العنبر والذهب وكذلك العبيد ubiquitous slaves هنا وحتى الطريق الذى يبدأ من ميناء باجامويو Bagamoyo عبر واجوجو Wagogo وطابورا Tabora حتى أوجيجى UJiJi على بحيرة ترة تيقا كان قد تم افتتاحه فى القرن ١٩ - فقط لتجارة الذهب من مناجم روديسيا عبر سوفالا Sofala - لقد كان هذا الطريق يتوغل فى داخل القارة وتجرى التجارة من خلاله بانتظام.هذا المسار الذى سارت فيه التجارة الذى كان هو نفسه مسار المسلمين فى توغلهم للداخل كان يقع بعيدا إلى جنوب شبكات طرق تجارية متشعبة فى الشمال والغرب، والمحاولات التى قام بها تجار الرقيق المسلمون والزعماء الذين تحامت زعامتهم على أساس ثرائهم التجارى merchant chiefs قبيل الاستعمار الأوروبى لتوصيل هذا الطريق بالقناة الرئيسية للمشاريع التجارية للمسلمين، أتى متأخرا جدا ليغير الصورة العامة لإفريقيا الشرقية فلم يعد الاهتمام والتركيز مقصورين على الساحل.

هذا العرض الموجز يكفى للإشارة إلى الارتباطات الباكرة للتجارة عبر المسافات الطويلة ولمسيرة الإسلام وانتقاله، ارتباط كل هذا بما تلا ذلك من غرس مراكز للتأثير الإسلامى بنشر بؤرة للثورة والسلطة السياسية، وإنشاء محطات بينها (لراحة المسافرين والتزود بالمؤن وما إلى ذلك). لقد كانت كل المراكز الرئيسية للتجارة قد تأثرت بالإسلام تأثيرا كبيرا من مالى وصنغى (صنغاى) وكانم وبورنو، عبر دارفور وسنار إلى دول المسلمين فى الشمال الشرقى.وعلى أية حال، ففى السودان الشرقى حيث دخل الإسلام فى البداية على أيدى هجرات قبلية عربية قادمة من مصر، كانت التجارة أقل أهمية فى نشر الإسلام، رغم أنه لا يمكن إغفال دورها إغفالا كاملا كأداة لنشر هذا الدين. وأخيرا فإن المعنى العام النابض للعامل التجارى فى نشر الإسلام ليبدو واضحا على نحو خاص فى حالة المناطق الداخلية فى إفريقيا الشرقية، فقبل القرن ١٩ لم يوضع فى الاعتبار امتداد التجارة فى هذه الأنحاء أو نشر الإسلام فيها.

(ب) التجار وروابطهم (تنظيماتهم) :

الخطوط التالية فى تتبع الامتداد المتزامن للتجارة والإسلام هى تمييز الجماعات العرقية وطبيعة اهتماماتهم التجارية وتنظيماتهم الاجتماعية الداخلية، وكذلك علاقاتهم بمجتمعات غير المسلمين الذين عاشوا بين ظهرانيهم، وتاجروا معهم.

وقد لعب الفرس والعرب (والهنود بعد ذلك بفترة طويلة) دورا مهما فى الشمال الإفريقى وساحل إفريقيا الشرقى خاصة، أما فى الغرب الإفريقى فقد لعب السوريون واللبنانيون... دوراً مهما مناظرا وقد تزاوجت هذه العناصر مع السكان المحليين فكونوا مجتمعات مختلطة نتيجة هذا التزاوج، ولابد أن نلتفت أيضا للدور الحاسم الذى لعبته تجارة القوافل، فهو الدور الأهم، تلك القوافل التى كان قوامها جمال يمتلكها الصوماليون وقبائل العفار فى الشمال الشرقى. وكان هؤلاء الذين ورد ذكرهم هم الذين قدموا الرباط الأساسى فى سلسلة السياقات التجارية فى منطقة شاسعة من القارة الإفريقية، ورغم النقص فى المعلومات عن المسافات التى تغطيها الطرق الكبرى وعن مدى توافر الأمان والانضباط فيها فإن نظام المرور الآمن safe - passage ونظام الرعاية التجارية (بمعنى حماية القوافل العابرة) قد وُجد وإن كان هذا لا يعنى دائما عدم التعرض للابتزاز – فإن هذين النظامين قد مكنا الحركة التجارية من الانسياب، وأمّنا لحاملى هذه التجارة بعض الحماية من أخطار اللصوصية والسلب.

بهذه الوسائل، فإن المناطق التى جرى العرف على أنها مأهولة بجماعات (قبائل peoples) مستقلة، يعتدى بعضها على بعضها الآخر، وتتحرك بغير انضباط ولا تخضع لحكم مركزى – أصبح من الممكن تجاوزها أو الابتعاد عنها أو مقاومتها. وعند كل مرحلة من مراحل رحلة القافلة حيث تغادر القافلة نطاقا سياسيا (نطاق نفوذ سياسى) إلى نطاق سياسى آخر، يتم استئجار مندوبين أو مرافقين agents ومن المستحسن أن يكونوا من أكثر الجماعات نفوذا وسطوة، حتى تؤمن القافلة مرورها وحتى يحصل أفراد القافلة على حق المواطنة المؤقتة فى المنطقة المعنيّة. وحق المرور

الآمن هذا كان يوازى الترتيبات المطبقة على التجار العرب والفرس فى موانى البحر الأحمر وسواحل المحيط الهندى حتى وجدنا على الأقل فى الساحل الصومالى - رجال قبائل بارزين ارتبطوا بمهمة العمل كحماة ومؤمنين abbans ليضمنوا للتابعين لهم تعاون - ودعم - أفراد قبائلهم عند الحاجة أو بتعبير آخر لضمان أن يهب أفراد قبائلهم للنجدة عند الضرورة(٤).

وبالإضافة إلى تحول هؤلاء البدو إلى الإسلام، إذ وجدوه أداة جذابة ومفيدة تؤمن الحماية والرعاية أثناء ممارسة التجارة على مدى المسافات الطويلة، فإن عددا من الشعوب (القبائل) المتوطنة فى الغرب الإفريقى طورت منظمات تجارية خاصة وراقية ارتبطت بالإسلام ورغم أنها - أى هذه المنظمات - غالبا ما كانت تعمل على نطاق أصغر، فإنها أسهمت إسهاما كبيرا فى تطوير الدين الجديد (الإسلام). هنا نجد أن قبائل الحوصة (الهوسا) والكارمية karimiya (فى كانم kanem) فى الشرق، والديولا Dyula فى إمبراطورية الماندى mande الأكثر انتحاء نحو جهة الغرب - لها أهمية خاصة. ورغم أننا حتى الآن لانعرف إلا القليل من التفاصيل عن منظماتهم التجارية الباكرة ودورها فى امتداد الإسلام فى هذه الأنحاء فى مختلف الحقب، فإن فكرة عن أهميتهم يمكن الإلمام بها إن استعرضنا بإيجاز حالة الديولا dyula.

واسم " الديولا " الذى يعنى فى المالينكى malinke "التاجر" هو مصطلح شامل يستخدم اليوم ليشير إلى عدد من المسلمين الناطقين بلغة المالينكى المشتغليـن بالتجارة (ومن جماعات الديولا واتار watara وتورى turay وكوليبالى kulabili ويمبا Bamba ...) والانتماء إلى هذه الجماعات يتم اكتسابه بالميلاد، فالابن يتبع أباه، رغم أن الانتساب لا يرتبط عادة بجد أعلى مشترك ولا يضم المجموعات الناتجة عن الزواج من خارج القبيلة (الزواج من الأباعد exogamous). وبينما (الديولا) وجدناهم فى حالات كثيرة عربًا معتزين بأنفسهم وأحيانا ينتسبون إلى شجرات نسب تعود لمكة، فإنهم اليوم يعودون بأصولهم وبموطنهم الأصلى الذى انتشروا منه إلى إمبراطورية

مالى التى تبلورت فى العصور الوسطى[٦] والتى انتشروا منها انتشارا قويا منذ القرن الرابع عشر للميلاد. وبتأسيس هؤلاء التجار المسلمين مستعمرات (مستقرات) تجارية، بل ودولاً بعد ذلك، أوجدوا شبكة تجارية واسعة تجاوزت النطاقات القبلية انتشرت انتشارا واسعا بحلول القرن ١٤ م. على حد ما ذكره ابن بطوطة، وامتدت إلى بلاد الحوصة (الهوسا) على حد ما ورد فى حوليات كانو kano chronicle وإلى سنغامبيا sengambia وساحل غينيا على حد ما ورد فى السجلات البرتغالية بعد ذلك بقرن. وكانوا قادرين من خلال تنظيمهم مؤسساتهم أو روابطهم، على أن يكوّنوا نفوذا اقتصاديا كبيرا فى الدول والمجتمعات المختلفة التى أداروا أعمالهم فيها. وعلى هذا فالتاجر من الديولا الذى كان مقره تمبكتو فى القرن ١٨قد يكون له وكلاء يشترون الذهب من منطقة الأشانتى فى الجنوب وقد يكون له وكلاء يبيعونه (أى الذهب) فى فاس فى الشمال الإفريقى. وفى المنطقة الوسطى من غرب إفريقيا حيث يلتقى هؤلاء التجار بالحوصة (الهوسا) الذين كانوا يسعدون - على النحو نفسه - باحتكار فعلى للتجارة مع المناطق الواقعة إلى الشرق منهم - كان هؤلاء التجار يديرون عملياتهم فى المناطق التى تشملها الآن دول نيجيريا وداهومى وتوجو وغانا[٦].

وكان حتما أن تلفت مجتمعات المسلمين التجارية هذه الانتباة بامتدادها ومدى اتساع تجارتها. لكننا لابد أيضا أن نلتفت لجماعات أصغر وأكثر تباينا ونعنى بها مجتمعات الحرفيين ذات الأصول المختلفة التى فرضت أهميتها فى المراكز الرئيسية فى دول الغرب الإفريقى وفى كل مكان ونعنى بهم الحدادين، وصانعى المشغولات الجلدية والصباغين والجواهرية (الذين يصوغون الذهب والفضة)، وفى فترة لاحقة وجد : صانعو البنادق والمشتغلون بالمعادن. والأمثلة المميزة لبؤر هؤلاء المسلمين ذوى الأهمية الاقتصادية الكبيرة توجد بين الكوتو كولى Kotokoli فى توجو، وفى عناصر البانتو فى داهومى وبين صاغة الكالمشوبى kalmashubbe فى المراكز القديمة الشبيهة بهرر ومقدشيو فى الشمال الإفريقى الشرقى. ولأن هذه الجماعات الحرفية المهاجرة

كانت أقل حراكا فقد مالت للاستقرار بشكل أقرب للدوام بين السكان غير المسلمين، وتزاوجوا معهم أو مع طبقات بعينها منهم على الأقل، ولابد أنه كان لهذا تأثير أوضح وأكثر ديمومة. وهؤلاء بالإضافة إلى المسلمين المهاجرين الآخرين الذين كانوا يقيمون إقامة دائمة فى هذه المجتمعات التى استضافتهم، غالبا ما كانوا يعملون كمندوبى مبيعات وممثلين تجاريين وتجار تجزئة وسماسرة وبنكيين (صيارفة) لإخوانهم المسلمين الأقل استقرارا، وكانوا بذلك يؤدون خدمات حيوية بنقلهم لهم معلومات عن متطلبات السوق، وجمع البضائع المطلوبة وحيث ظل معظم أفراد المجتمع الأصلى (المستضيف) مرتبطا بالمعتقدات الدينية التقليدية (غير الإسلامية) فإن أفراد الأقليات المسلمة مع زوجاتهم اللائى تزوجوهن من أهل البلاد شغلوا حيا مستقلا من أحياء المدينة، يكاد يكون مستقلا استقلالا ذاتيا، وكونوا مع زوجاتهم تجمعا حضريا منفصلا عن العاصمة السياسية التقليدية.

وفى كثير من أنحاء إفريقيا الاستوائية بدا هؤلاء التجار والحرفيون المسلمون المختلفو الأعراق، فى غالب الأمر، هم أول من حمل الإسلام أو هم – على الأقل – الذين وضعوا أساس انتشاره بعد ذلك، حتى فى المناطق التى لم يبذلوا فيها جهدا مباشرا للدعوة إليه. ورغم أننا ما زلنا لا نعرف الكثير عن التأثير المبدئى الذى أحدثوه فى مناطق معينة وفى ظروف بعينها، ولاعن علاقاتهم الاجتماعية بمن استضافوهم (المجتمع المستضيف) فإنهم لفتوا الانتباه بممارستهم للشعائر الإسلامية (الصلاة والزكاة...) وبتأثير إيمانهم الواثق بالقوى الروحية الفائقة لدينهم فى شفاء الأمراض وضمان خصوبة النساء وكثرة المحصول وفى درء أخطار السحر Wichcraft and sorcery. كل هذا يجب وضعه فى الاعتبار عند تناول المناطق التى ينتشر فيها الإسلام الآن. وفى الوقت نفسه فإننا نعلم كيف أن هذه المستوطنات التجارية التى أسسها هؤلاء المهاجرون المسلمون، قد سعت للتقرب للحكام المحليين (غير المسلمين) لكسب

ثقتهم والحصول على حمايتهم، وقد كُللت جهودهم فى معظم الحالات بالنجاح. وعلى أية حال، فإن تدهور مكانة خبراء الطقوس المحلية (الكهنة مثلا) والقائمين بالمهام الدينية فى الديانات المحلية (غير الإسلام)، والذين سعوا– وهذا طبيعى – للاحتفاظ بنفوذهم – كل هذا عزز مكانة الدين الجديد (الإسلام) وثقافته. وبطبيعة الحال، فإن هذا لم يؤكد نجاحه (أى نجاح الإسلام). وهناك أمثلة عديدة لردود فعل عنيفة من أصحاب الديانات التقليدية (المحلية) التى أثارها نجاح الإسلام، وقد أدى هذا فى بعض الحالات إلى الإطاحة بالحكام الذين تحمسوا لقضية الإسلام حماسا شديدا ولم يضعوا فى اعتبارهم عواقب هذا الحماس(٨).

(ج) الدعاة والأولياء Teachers & holy men :

إذا كان لابد أن نعتبر التجار المسلمين هم أول من حمل لواء الإسلام فى كثير جدا من بقاع إفريقيا الاستوائية ومهدوا لانتشاره، فقد كان الرجال الأتقياء holy men والدعاة teachers هم الذين صحبوهم وتبعوهم (جاءوا فى إثرهم) أو كانوا هم أنفسهم – أى التجار – الذين حملوا على عاتقهم مهمة توثيق عرى الحوار الدينى. لقد استطاع هؤلاء الدعاة والرجال المبروكون الذين اتسموا بالإيمان الشديد لما يدعون إليه أن يتركوا تأثيرا ملحوظا فى المجتمعات التى عايشوها، والتى غالبا ما تزوجوا منها فى مختلف الأماكن والأزمنة – بتعاليمهم وسلوكهم وببركتهم (قواهم الروحيةmystical powers) التى زعموها لأنفسهم أو التى نسبت إليهم، وبوصفهم وسطاء mediater (شفعاء) فى الأمور الدنيوية، وفى الأمور الدينية أيضا. فحيثما وجدت التجارة، أو المهاجرون الوافدون الذين أسسوا مجتمعات جديدة قوامها المسلمون – يصبح هؤلاء الدعاة (المعلمون) ضروريين، لتدريب الشباب ولتوجيه الحياة الدينية للمسلمين ولمن دخل الإسلام : وكانت هذه المهمة فى الغاية من الضرورة عندما كان التغلغل التجارى

يبذر بذور الإسلام على نطاق أوسع، وعندما كان المتحولون الجدد للإسلام يلتمسون النصيحة والتوجيه فى مختلف المجالات وليس فى مجال ما يتعلق بأمور العقيدة والشعائر فقط.

وعلى هذا الأساس بدأ عبد الله بن ياسين، الداعية الشهير ومؤسس دولة الموحدين، مهمته الدينية، ولم ينجح عبد الله بن ياسين فى بداية الأمر بين عشائر صنهاجة فى القرن الحادى عشر للميلاد، لكنه حقق نجاحا باهرا بعد ذلك. وعلى النحو نفسه شجع ملوك الفنج **fung** رجالا مبروكين من الحجاز على الاستقرار بين ظهرانيهم ليكونوا معلمين (دعاة) بدءا من القرن الرابع عشر للميلاد، واستجلب منسا موسى **mansa musa** عددا من الأشراف المنتسبين للنبى (ص) لتعليم الإسلام فى مالى بعد ذلك بقرن. وقد شهد هذا القرن نفسه تدفقا كبيرا لعلماء دين فولانيين (من الفولانى **fu-lani**) إلى بلاد الحوصة (الهوسا) وظهرت الطريقة القادرية لأول مرة فى الغرب الإفريقى إذ حمل تعاليمها إلى تمبكتو داعية مغربى هو عمر البكائى **al- Bakkai** (توفى فى سنة ١٥٥٣) وهو من قبيلة كونتا **Kunta** ونحو هذا الوقت تم تأسيس طريقة أخرى على يد الشريف أبى بكر بن عبد الله العيدروس، (أصله من عدن وتوفى ١٥٠٣) فى هرر فى الشمال الإفريقى الشرقى، حيث كانت الكيانات التى أسسها المسلمون والتى اتسمت بالحماس والاندفاع، والتى قادتها **ifat**، قد اجتذبت بالفعل عددا كبيرا من المعلمين (الدعاة) من شبه الجزيرة العربية، كما كانت هى نفسها قد أنجبت علماء من أهلها.

وسرعان ما أدى وصول مثل هؤلاء الدعاة إلى ازدهار المراكز المحلية للتعليم الإسلامى والدعوة الإسلامية، التى كان من أكثرها شهرة : جنى **Djenne** وتمبكتو فى الغرب الإفريقى وهرر فى الشرق، وكان وصول هؤلاء الدعاة – فى العادة – فى أعقاب وصول التجار، وكان كثيرون منهم ذوى تأثير ومنهم – على سبيل المثال – الشريف

يوسف بن أحمد الكونين al- kawneyn الذى أعطى دفعة جديدة للإسلام بين بدو الصومال، وربما كان هذا فى القرن الثانى عشر للميلاد، أو محمد الجعلى al - Jali الذى أوصل الإسلام إلى تلال النوبا Nuba نحو سنة ١٠٣٠م[١٠] وقد أعطت هذه الجهود للدين الجديد (الإسلام) دفعا ذاتيا أو بتعبير آخر أعطته صفة الديمومة بجهده الذاتى ذلك أن كل شيخ كبير (عظيم أو ذى مكانة أو شأن) وقد سار فى إثره ما لا يحصى من الدعاة والمعلمين teachers، قام كل منهم - بدوره - بتكوين مجموعات من أهل البلاد تحلقت حوله، وكانت كل مجموعة من هذه المجموعات تزداد عددا كلما حقق الشيخ (أو الولى) المكون للمجموعة شهرة. ونظرا لغياب أى ترتيب رتبى رسمى أو بتعبير آخر نظرا لنقص أى ترتيب طبقى أو نظامى لهذه التنظيمات المرنة التى كونها الدعاة وعلماء الدين clergy المرتبطون بالطرق الصوفية religious Orders بالإضافة إلى غياب التراث المنعى أو القصرى القاضى بمنع التعيينات (فى الرتب الدينية) عن الغرباء (بمعنى قصر الرتبة الدينية على عرق بعينه أو أسرة بعينها... إلخ). كل هذا أدى إلى إزالة الحواجز أمام تجنيد - وتدريب - معلمين دعاة من أهل البلاد لنشر العقيدة الإسلامية.

وسواء كان هذا النمو لطبقة رجال الدين المحليين قد أدخل بالضرورة طبقة cate- gory (أو فئة) محتلة جديدة - بالمعنى الدقيق للكلمة - أم لا فإنها غالبا ما زودت المجتمعات التى نجح فيها الإسلام وانتشر، بتوجه اجتماعى تقدمى خاصة بالنسبة لأولئك الذين كانوا يعتبرون تقليديا من ذوى الوضعيات المتدنية، لقد حدث هذا نظرا للتناظر الوظيفى - فى كثير من المناطق - بين الأولياء المسلمين Muslim holy men من ناحية وكهنة الطقوس التقليديين (غير المسلمين)، فهذا التناظر الوظيفى لا ينبغى تجاوزه أو إغفاله. وقد عمد كثيرون من هؤلاء الرواد الذين نشروا الإسلام فى إفريقيا أيضا إلى بذل جهود مُضنية لتسهيل وصول أفكارهم وفحوى رسالتهم فشرحوا القرآن

وأحـاديث النبى والشـريعـة باللغـات المحليـة وغـالبـا مـا شـجـعـوا كتـابة اللغـات المحليـة بالحروف العربية، وقد حدث هذا – على سبيل المثال– فى لغة الولوف wolof والحوصة (الهوسا) واللغة السواحيلية والصومالية. وربما لم يذهب كل داعية من الدعاة الكبار إلى المدى الذى ذهب إليـه الشـريف يوسف بن أحـمـد الكونين kawneyn فى بلاد الصومال إذ إنه منذ ثمانية قرون مضت طور تدوينا صوماليا للحروف العربية اللينة vowls مما ساعد مساعدة كبيرة فى تعلم العربية، وما زالت طريقته هذه مستخدمة حتى اليوم. ومع هذا فأيا ما كانت الطرائق المستخدمة فإنها سرعان ما طورت فى افريقيا الاستوائية – إطارا من الدعاة وعلماء الدين كما طورت تراثا دينيا مكتوبا، كان فى كثير من البقاع أبعد ما يكون عن التسجيل الكامل وعن الدراسة النظامية سواء كان هذا التراث مكتوبا بالعربية أو باللغات المحلية، أم كان مرويا شفاهة. فكما أشار الباحث توماس هودجكن عند تناوله غانا(١٢) فإن هذه السجلات وكذلك الاتجاه الدينى المحلى، جعلا كتب سير الأولياء والصالحين تحتل – بشكل واضح – مكانا مركزيا (محوريا) فى السودان الشرقى وفى القرن الإفريقى، فإنها – أى فى هذه السجلات – تقدم لنا مصدرا فريدا واسع المدى للمعلومات تحت رءوس موضوعات تاريخية. وكان جمع هذه المواد وتصنيفها أمرا ملحا فى كل مكان فى هذه الأنحاء.

وعلى أية حال فمهما كان الانتماء العرقى للدعاة وعلماء الدين هؤلاء فإن صورتهم المعاصرة فى عقول جماهير الناس باعتبارهم حراسا على جاذبية الإسلام muslim charisma من خلال قابليتهم للتعامل الباطنى مع الرموز الإسلامية خاصة القرآن ومن خلال الطقوس التى يمارسونها على نطاق واسع للشفاء من الأمراض ومنع (العكوسات) أو سوء الطالع، أو على الأقل التلطيف من آثارها وكذلك التنبؤ (قراءة الطالع sooth saying) وكتابة الأحجبة وتلاوة الرقى (جمع رقية) ومنع حدوث الأمراض فكل هذا بلا شك، يشير إلى أحد مجالات أنشطتهم التى جذبت الأتباع بإحداثها

تأثيرات فريدة. وسنجد في كثير من صفحات هذا الكتاب أمثلة على هذا الدور المشهود الذى لعبه الدعاة وعلماء المسلمين. ولا نحتاج هنا سوى لوقفة لنشير إلى الوضع غير الهادئ بين جماعات الموسى mossi، وهم مسلمون على نحو ما، حيث نجد العرافين التقليديين traditional diviner يبدون وكأنهم يقوضون مكانتهم بعزوهم حالات العقم لدى النساء الوثنيات إلى رفضهم أن يكون الطفل (أو الأطفال) الذى يلدنه على أى دين غير الإسلام[١٣]. وفى أماكن أخرى فإن الجوانب الطقسية للإسلام تعد مصدرا للقوة الباطنية mystical power كما تعد أعمال الدعاة وعلماء الدين هى الجالبة لهذه القوة وفى كثير من الأحيان كان يجرى صراع مرير - وهذا طبيعى - بين الدعاة - والعلماء - المسلمين الذين يظهرون هذه القدرات الآنف ذكرها من ناحية والقائمين بالأعمال نفسها من غير المسلمين (الوثنيين). ولم تكن التوترات والصراعات الناتجة عن هذا تجد لها حلا إلا من خلال إحداث موجة جديدة لنشر الإسلام.

ومن المحتمل أن معظم إنجازات الهداية الإسلامية القائمة على أساس عسكرى (حركات الجهاد) التى قام عليها الدعاة والعلماء المسلمون، قد ارتبطت بالطرق الصوفية. وكما رأينا فإن تطور الصوفية فى مراحله الأولى الباكرة فى إفريقيا الاستوائية التى اعتنقت الإسلام، حدث فى السودان الشرقى وفى الشمال الشرقى الإفريقى، وكان هذا التطور الصوفى فى هذه الأنحاء هو الأعمق جذورا، بينما فى الغرب الإفريقى وجدنا أن الطريقتين الأكثر أتباعا (القادرية والتجانية) لم تحققا انتشاراً واسعًا إلا فى نحو نهاية القرن ١٨ أثناء حركة جهاد الفولانى Fulani. هذا التناقض وما صاحبه من تباين فى أهمية - وجماهيرية - الطقوس المتعلقة بتوقير الأولياء Muslim saint لابد أن ينظر إليه، فى جانب منه على الأقل، باعتباره محصلة للتوائم بين الإسلام والظروف الاجتماعية المختلفة فى المناطق الثلاث (السودان الشرقى والشمال الإفريقى الشرقى والغرب الإفريقى). وفى الغرب الإفريقى كان ارتباط

الإسلام – فى المراحل الأولى – بالدول المركزية، وباستمرار قوة الدولة الإسلامية، قائما فى الأساس على التركيز على العناصر الشرعية فى الإسلام (الآخذ بالشريعة الإسلامية). لكن فى الشمال الإفريقى الشرقى وكذلك فى السودان الشرقى حيث أملت الظروف أن تكون المركزية أقل وطأة، على الأقل خلال فترات زمنية طويلة – وجدنا الجوانب الصوفية قد حققت مكانة أعظم كما صارت أكثر إتقانا فإن هذه القضية تحظى باهتمام نظرى معتبر وسنعود إليها فى آخر هذا المبحث عند تناولنا للتداخل أو التضافر بين المعتقدات التقليدية والمعتقدات الإسلامية فى سياقات أوسع.

ورغم أن التأثير الرائع والأكثر وضوحا لنشاطات الأولياء (الرجال المبروكين) فى المجال الطقسى وتحقيق المعجزات (النص : النشاط الدينى السحرى magico - religious) ، يجب ألا نقلل من شأنه، فمن المهم أيضا ألا نغفل الأنشطة الأخرى الأكثر علمانية التى سرعان ما انخرط فيها الدعاة وعلماء الدين وهم يتغلغلون بين الجماعات التى لا تدين بالإسلام وبالنسبة للسلطة التى راحوا يتقربون إليها هنا على نحو متتابع فقد لعبت دورا لايقل أهمية فى توثيق عرى الإسلام والذود عنه. وهناك أمثلة كثيرة وردت فى سجلات الملالى malams والشيوخ الذين عملوا مفاوضين ووسطاء خاصة فى المجتمعات غير الخاضعة للحكم المركزى، ففى هذه الحالة كانوا يقومون بدورهم كمفاوضين ووسطاء داخل هذه المجتمعات نفسها، وفى حالة الممالك والإمارات (المشيخات chiefdoms)، فقد كانت معرفتهم باللغة العربية واشتراكهم فى الثقافة الإسلامية المشتركة بين القبائل، قد جعلتهم ذوى قيمة كبيرة كوكلاء وممثلين ومبعوثين وخبراء فى الشئون الخارجية. ومثل هذه الوساطات التى كانوا يقومون بها كانت فرصة لتطبيق أوسع – على نحو ما – للشريعة الإسلامية، كما ساعدت فى توثيق مصادر الشريعة الإسلامية فى أعين أهل البلاد local eyes وبالإضافة لهذا فقد عملوا فى المجتمعات ذات الحكم المركزى فى مجال المحاسبة وشغلوا المناصب الإدارية بما فى

ذلك سجلات المحاكم، وعملوا بشكل عام مستشارين نظرا لأن ارتباطاتهم واتصالاتهم الواسعة كانت - كما ثبت - ذات قيمة عملية عظيمة. ووجدنا - على الأقل - فى المرحلة الباكرة للتحول للإسلام. مجموعات المسلمين الصغيرة (قليلة العدد) قد أصبحت فى ظل رعاية الحكام المحليين، ملائمة تماما، باعتبارها عناصر محايدة، لتشكيل حرس شخصى لهم - أى لهؤلاء الحكام. تلك الجوانب من أوضاعهم التى لا تتسم كثيرا بالبعد الدينى والتى جعلتهم بوضعهم الخاص كأفراد فى مجموعة من مجموعات الأقلية ذوات الثقافة المميزة الخاصة بهم، سواء كعلماء فى الدين أو مسلمين مرتبطين بهؤلاء العلماء - مناسبين تماما بشكل واضح لأداء دورهم. وبطبيعة الحال ففى بعض الأحيان، كان الدافع الأصلى الذى جعل هذه العملية تتسق هو أن الأمر وصل إلى أكثر من تعيين عالم مسلم ليكون عضوا فى محاكم الوثنيين **pagan court**.

ورغم تذبذب الظروف التى راح فيها هؤلاء العلماء المسلمون الأوائل يعملون على توسيع نطاق هيمنة عقيدتهم فى المجتمعات ذات الحكم المركزى وفى المجتمعات غير المركزية، على سواء، فهناك حالات قليلة لدينا عنها تفاصيل تسمح لنا بتحليل متعمق وفهم عميق للتفاعل بين مصالح المجتمعات التقليدية والمسلمين، مما أدى فى بعض الحالات إلى الإسراع فى انتشار الإسلام، كما أدى فى حالات أخرى إلى تعويقه. وفى هذا المجلد نجد شيئا من الطبيعة المتحولة للعلاقات بين الأقلية المسلمة والمجتمعات التقليدية (الوثنية) أو المجتمعات التى تحولت نخبتها الحاكمة - جزئيا- إلى الإسلام، نجد هذا فى الدراسة التى أعدها السيد هنفيك **Hunwick** عن حكم ملك صنغى (سنغاى **sunghay**) المدعو أسكيا محمد(١٤)، وهذه الدراسة تتناظر مع دراسة أخرى ذات تفاصيل ثرية وهى دراسة الدكتور ويلكز **wilks** التى أعاد فيها بناء علاقات أكثر حداثة بين الشيخ بابا **shaikh Baba** وملك الأشانتى وبلاط حكام الأشانتى فى القرن ١٩(١٥). وهو موقف يثير ذكريات كثيرة عن وضع الشيخ أحمد بن إبراهيم فى بلاط

كاباكا الباجندا Baganda kadaka في الفترة نفسها(١٦). تلك الأمثلة تجعلنا نفترض أن الجوانب النفعية والتظيمية المنطوية عليها خبرات المسلمين، بالإضافة إلى الجوانب الدينية والطقسية التي تجلت في المعلمين المسلمين والشيوخ والدراويش (الرجال ذوي القداسة) التي راقت للحكام التقليديين (الوثنيين traditional rulers) ، وإذا كانت الأحوال الحالية السائدة بين قبائل (أو شعوب) مثل جالا Galla(١٧). والصومال somail(١٨). تمثل ما يمكن أن نهتدي به، فقد نفترض أنه في المجتمعات غير المركزية، غالبا ما تكون الأنشطة الطقسية والأدوار الإلزامية والتوسطية (الشفاعية) لرجال الدين المسلمين muslim clerics جديرة بجذب الاهتمام والالتفات البالغين.

الـهـوامـش

عن التجارة وطرقها فى السودان الغربى (المقصود الغرب الإفريقى)

انظر : Bovill 1933

Mauny, op cit ,pp.228-441

(١) cerulti, 1959, p.135

(٢) Pankhurst , 1961

(٣) هذا النظام الذى لايزال موجودا فى بعض المراكز الصومالية وصفه ياقوت الحموى (القرن ١٢م) فى مقدشيو، ووصفه ابن بطوطة (١٤م). لمزيد من المعلومات، انظر : lewis, 1961,pp.186-9

(٤) Delafosse, 1912

وهناك آخرون غير ديلافوس اعتبروا الديولا Dyula يعودون فى الأصل إلى السوننكى soninke وافترضوا أن الماجينا magina هم نقطة تفوقهم (أى باعتبار الماجينا حلقة وسطى)، أما وجهة النظر التى عبرنا عنها هنا فقائمة على مبحث البروفسور ايفور ويلس Ivor wilks studies on the Dyula in

Ghana , ivory coast and upper volta

(٥) أجرى الدكتور أ. كوهن مؤخرا دراسة موسعة عن تجارة الحوصة (الهوسا) المعاصرين فى الجنوب النيجيرى، تلقى نتائجها ضوءا جديدا على هذا الموضوع المهم.

(٦) As adistinct from indigenous non -muslim artisans &specialists

(٧) Below,pp. 37-38

(٨) Below,29

(٩) R.C. stevenson ,below , p. 209

(١٠) V. Monteil , below , pp. 342-7

(١١) Thomas Hodgkin , below , pp.443f

E.P. skinner , below , pp. 360 f (١٢)

Below , pp. 304 - 314 (١٣)

Below , pp. 318-337 (١٤)

Gray , 1947. (١٥)

Below , pp.233-250 (١٦)

Below , pp.254-265 (١٧)

(٣)

الإسلام والسياسات القبلية

[الإسلام فى المجتمعات غير المركزية – طبيعة الإسلام فى ظل حكومات مركزية – الإسلام والبنى التوفيقية – النظام الأمومى – التوريث على وفق النظام الأمومى – الثيوقراطية والمهدية – تعليقات القسم الثالث].

(أ) الإسلام فى المجتمعات غير المركزية:

قد تبدو الأنظمة السياسية غير المركزية، من النظرة الأولى، ينقصها أى بؤرة سلطوية واحدة (أى بتعبير آخر أى مركز سلطة فردى)، وبالتالى فهى مفتوحة أمام كل تأثيرات لقوى ثقافية خارجية ومفتوحة لكل أمور مبتدعة أو جديدة تحدثها هذه القوى – سواء استجابة للإسلام أو استجابة لمنبه أو مؤثر جديد آخر، أكثر من انفتاح الدول (أو الكيانات) ذات المركزية السياسية التى تحجب هذا التغلغل أو التأثير وتعوقه بنظامها الحكومى أو الإدارى المحكم. وعلى أية حال فهناك وجهة نظر مختلفة يمكن أن نسوق لها حججا موازية، فكما يفترض غالبا ، هو أن الدول المركزية بسلطتها الموحدة تتوسط لتعديل وتلطيف التأثير الحادث من النفوذ الثقافى الأجنبى، وقد تقبل السلطة المركزية فى أفضل الأوضاع تطبيق أفكار وممارسات غريبة أو طارئة، وهذا الغرض الأخير قد يبدو هو الجدير بالتصديق تماما فى السياق الحالى، نظرا للطبيعة التفصيلية للشريعة

الإسلامية بوصفها نظاما ثيوقراطيا theocratic (خاضعة لحكم رجال الدين) يعود فى أصله لظروف حضرية urban، ومناسب على نحو خاص لحاجات - ومتطلبات - الإدارة المركزية. ومن المؤكد أنه فى المجتمعات غير المركزية سيكون من الصعب أن نتصور الاستعداد الكامل لفهم الشريعة وتطبيقها بشكل عام، باعتبارها نظاما قانونيا (تشريعا legal) دون إدخال تعديلات راديكالية (جذرية) بعيدة المدى فى تأثيرها. وهذا بدوره قد يجعلنا نفترض أن السياسات المركزية ستكون أكثر استعدادا لاستيعاب الأوامر الشرعية للإسلام، وعلى نحو أقل اضطرابا وتشويشا، من المجتمعات التقليدية (الوثنية) التى ليس بها زعماء chiefs مركزيون أو سلطة مركزية. وعلى هذا ففى أقل القليل، يجب أن نتوقع أن نجد بنى توفيقية مختلفة فى هذين النسقين المتناقضين للنظام السياسى أو بتعبير آخر نجد طريقة للتوفيق بين هذين النظامين السياسيين المتناقضين.

وعلى أية حال، ما هى الحقائق الموجودة على أرض الواقع ؟ فى الغرب الإفريقى نجد أنه على الرغم من الدور غير الحاسم للفولانى fulani الذين قاوموا الإسلام فى وقت من الأوقات، ثم أصبحوا فى وقت لاحق أكثر دعاته تشددا وراديكالية فتاريخ انتشار الإسلام وتغلغله هو - إلى حد كبير - قصة اعتناق حكام الدول المركزية أو شبه المركزية لهذا الدين واتجاهاتهم نحوه، وجهودهم لصالحه. ولا شك أن هذا يعكس - إن أردنا التوسع - السقوط الكبير للتنظيمات السياسية المركزية فى إفريقيا الغربية التقليدية (traditional والمقصود : الوثنية). لكن أهمية الزعماء chief فى عملية نشر الإسلام، هى أهمية مطروحة بقوة بالنظر إلى النقص الملحوظ فى الاستجابة للتأثيرات الإسلامية لدى القبائل الزراعية التى لا تخضع لحكم مركزى فى المناطق الداخلية فى كل من غينيا وساحل العاج، بالإضافة لما هو معروف ومألوف لدى القارئ الإنجليزى عن التالنسى tallensi رغم قربهم الشديد من مراكز قوية للإشعاع الثقافى للمسلمين muslim radiation. وأكثر من هذا، فعندما تم إدراج الأحوال فى إفريقيا، ضمن

المناقشات التى دارت حول عدم فاعلية التغلغل الإسلامى فى المناطق الداخلية فى إفريقيا الشرقية قبل القرن التاسع عشر - بدا أن هذا يضيف مادة إضافية للحجة التى تربط مابين وجود الزعماء chiefs وانتشار الإسلام the presence of chiefs with islamization فعلى عكس الغرب الإفريقى، فإن عددا قليلا من المجتمعات التقليدية (الوثنية) هى التى كانت منظمة فى دول قوية. بل ورغم أن هذا ليس دليلا قليل الشأن، فإنه حتى خلال أنحاء إفريقيا التى جرت معالجتها فى كتابنا هذا فإننا لا نستطيع تجاهل ردود الفعل المعاكسة تماما، فالصوماليون المسلمون لم تكن لهم زعامات مركزية acephalous وكذلك الجالا Galla المسلمون، بالإضافة إلى جماعات مسلمة أخرى لم يكن لها حكم مركزى فى كل من اريتريا والسودان الشرقى. وأكثر من هذا فإننا إذا تخطينا هذه الحدود ووضعنا فى اعتبارنا أيضا البدو الرعاة فى الشمال الإفريقى وفى شبه الجزيرة العربية، وجدنا مجتمعات غير خاضعة للحكم المركزى كان قبوله للإسلام مؤكدا لا يحتاج إلى جدل.

من هذه الأمثلة التى ضربناها آنفا يبدو واضحا أن التفريق بين الأنظمة السياسية التقليدية المركزية، وتلك غير المركزية، إنما هو تفريق ليس حاسما فيما يتعلق بانتشار الإسلام. ولا نستطيع أيضا، وهذا حقيقى، أن نصدر تعميما قاطعا نقرر من خلاله أى النظامين (المركزى وغير المركزى) أكثر تقبلا للإسلام. فى وقت من الأوقات كانت التجارة والهجرة سببين لانتشاره لإحداثهما اتصالا مع المجتمعات التقليدية tra- ditional (المقصود الوثنية) مهما كانت أنظمتها السياسية، فالاتجاه المتتابع للأحداث سيبدو معتمدا إلى حد كبير على تأثير متغيرات أخرى مرافقة مثل العوامل السكانية (الديموجرافية) خاصة تلك المرتبطة بالضغط السكانى والتوسع القبلى، ونمط الاهتمامات الاقتصادية السائد والروح القبلية، والقيم بمعناها الواسع.

عند تناول أهمية هذه العوامل نجد أنفسنا نلتفت بشدة إلى ضرورة معرفة الظروف التى اعتنقت فيها الإسلام شعوبٌ لم تكن خاضعة لحكم مركزى كالعرب البداة والبربر والصوماليين وحاميين آخرين other Hamites فبين مثل هؤلاء المؤمنين

بالمساواتية egalitarain، البدو والرعاة المتعودون على القتال، خاصة فى ظروف ضغط سكانى حاد على الموارد (المحدودة) وفى ظروف التوسع المتتابع والهجرة ففى مثل هذه الظروف نجد أن الإسلام ينتشر بسرعة على نطاق جغرافى واسع ويتفاعل تفاعلا شديدا مع معتنقيه، ليصبح هذا الانتشار الجغرافى وهذا التفاعل الحى سمة من سمات هذه المجتمعات التى تعتنقه (أى الإسلام) ويؤمن أفرادها به بحرارة باعتباره وسيلة لتعزيز التضامن القبلى وتعزيز الخصوصية والتميز exclusiveness. وبدعوة المسلمين إلى الجهاد أصبحت هذه العقيدة الجديدة مقبولة بالفعل باعتبارها حافزا لمزيد من التوسع والغزو، ومبررا لهما (أى للتوسع والغزو). وعلى هذا فالمجموعة القبلية، كما هو فى حالة الصوماليين somali، وإن كان لا ينقصها أى مُعين مهما قل من السلطة المركزية، فإنها كانت تمتلك معنى قويا لانتشار الهوية الثقافية لها – وجدناها بخصائصها تلك قد وجدت فى الإسلام دعما جديدا لمشاعرها التقليدية المرتبطة بتميزها العرقى وتفوقها. وليست المسألة فى هذه ا لحالات – مجرد دعم للهوية الثقافية بواسطة الإسلام. والأمر الأكثر وضوحا بشكل ملموس أو لنقل الأكثر دلالة، إنه من خلال الأخذ بنظام الشريعة الإسلامية فى الثأر (دفع تعويض الدم) تكون هذه المجتمعات قد حصلت على طريقة جديدة لتكييف الجنح المتعددة (المركبة) وفض المنازعات، مما يؤدى إلى تشجيع تكوين تضامن سياسى على نحو أوسع. وسوف نناقش فى القسم الأخير من هذه الدراسة، تأثير بنود الشريعة كما جرى تطبيقها فى ميادين أخرى على الأعراف المحلية (القانون العرفى customary law) (١). إننا هنا لسنا فى حاجة إلا لملاحظة نضعها بين قوسين. إن مثل هذه المجتمعات غير المركزية التى لا حكومة لها acephalous societies كمجتمعات الصوماليين somali، وخاصة تلك المجتمعات ذات التنظيم السلالى lineage organization وذات التنظيم العشائرى القوى، قد وجدت أنه من الممكن أن تؤمن بما هو أكثر من الحد الأدنى للإسلام "أركان الإسلام الخمسة" (٢)، بينما ترفض كثيرا من تفاصيل الشريعة الإسلامية، أو على الأقل لا تعيرها اهتماما. حقيقة لقد دخل هنا التفسير الصوفى للإسلام، كما سنثبت فى

موضع لاحق من هذه الدراسة، ذلك التفسير الذى غالبا ما يقدم وسيلة جذابة للأسلمة (للتحول للإسلام) حيث إن كثيرا من بنود الشريعة التى تعمل بمقتضاها الدولة قد تكون غير ملائمة. وفى الأحوال الأكثر مركزية (حيث السلطة أكثر مركزية) نجد العكس من ذلك، حيث يتحتم أن نتوقع أنه كلما كان لعملية الأسلمة (التحول للإسلام process of islamization) بأس وقوة دافعة، فإن هذا يطور نزوعا مختارا نحو تطبيق العناصر التشريعية الأكثر رسمية the more formally فى الشريعة الإسلامية. فهناك حقا دليل قوى على هذا النوع من الاختيار المعدل adaptive selection (المقصود اختيار، وإن كان من نصوص الشريعة، إلا أنه جرى تعديله وفق الظروف) الذى سرعان ما سنراه واضحا. وبهذا المعنى بل وبهذا المعنى وحده يصبح من الممكن أن نفهم التغيرات فى النظم المركزية السياسية political centeralization وكذلك فى غيرها من المؤسسات in-stitutions فى تتبع استجابة البِنى القبلية للإسلام. فالعوامل البنيوية وحدها لا توضح سبب تحول شعوب (قبائل) أخرى. والأكثر من هذا K فهذه البنى القبلية ذات أهمية حاسمة فى فهم المسار الذى يحدث إذا ما حصل الإسلام على موطئ قدم.

(ب) الإسلام فى المجتمعات المركزية :

يقدم عدد من الدراسات الواردة فى هذا الكتاب (الذى يضم أبحاث السمينار الإفريقى الدولى الخامس، المنعقد فى جامعة أحمدو بلو. فى زاريا فى نيجيريا فى يناير سنة ١٩٦٤م) رؤى تتسم بنفاذ البصيرة فيما يتعلق بأنواع المواقف المتكررة التى نشأت مع قدوم الإسلام وانتشاره فى دول ومجتمعات مركزية. فكما هو الحال مع الجوانب الأخرى من ردود الفعل المختلفة والتوافقات المختلفة التى تحدث فى تلك الظروف فإن تأثير الأشكال البنيوية التقليدية والملامح الثقافية يترك دائما علامة قوية. فعند حدوث اتصال مع التأثير الإسلامى، سواء من خلال التجارة أو الهجرة، وجدنا حكام الدول التقليدية يظهرون أنفسهم متقبلين بشكل عام لعناصر الإسلام وللثقافة

والتنظيمات التي جلبها المسلمون، والتي يمكن وضعها موضع التطبيق لدعم سلطتهم المؤثلة ومد نطاقها. ومن هنا كما رأينا، وجدنا حكاما تقليديين (traditional والمقصود : وثنيون في هذا السياق) في مراحل التحول المختلفة للإسلام، يستخدمون موظفين ومساعدين مسلمين تماما كما كان على السلطات الاستعمارية (الأوروبية) أن تفعل بعد ذلك إذ استخدموا مسلمين وأوكلوا لهم أدوارا مهمة. وفي الوقت نفسه فبينما للملكية على وفق القيم التقليدية (الوثنية) مُكوّن طقسي قوي (مع وجود حالات ليس للملكية التقليدية فيها طقوس قوية) فإن الشعارات والطقوس الملكية لدى المسلمين muslim regalia غالبا ما تضاف ويجري الأخذ بها لإضفاء مزيد من الدعم والصقل والتطهير lustre.

وبهذه الطريقة وجدنا الكايور وولف kayor wolofs يأخذون بالطقوس (أو الشعائر rites) التي جلبها المسلمون ويطبقونها في حفلات تنصيب الملك في القرن السادس عشر[٣]، وقد انتشر هذا على نطاق واسع في ممالك إفريقيا الغربية المختلفة حتى في الممالك التي كانت أبعد ما تكون عن التحول الكامل للإسلام في ذلك الوقت. تلك الخطوات الأولى نحو الاعتناق الكامل للإسلام جرى تيسيرها في الأحوال والظروف المحلية حيث ظهر الإسلام باعتباره أكثر العوامل وضوحا في تمييز المملكة التي تعتنقه بالنجاح والفعالية،أمام الممالك الأخرى المنافسة التي لم تعتنق الإسلام والتي كانت أقل دينامية. على النحو نفسه، على أية حال (وإن كان هذا ليس الحال الغالب) وجدنا أن توقف انتشار الإسلام أو تعويق انتشاره حدث عندما تعرض الجنود المقاتلون الذين اعتنقوا الإسلام أو أخذوا ببعض شعائره (عناصره الطقسية) تعرضوا للفشل أو للهزيمة، أو ارتبط الفشل والهزيمة بهم (بمعنى تكرار تعرضهم للهزيمة والإخفاق)

وعلى أية حال فمهما كانت الظروف الخارجية فإن أحد المبادئ البنيوية التي قد نتوقع منها أن تعوق انتشارالإسلام أو تعرقل ترسيخه باعتباره دين شريعة في الأساس court religion وإن بدت كأنها تسهل انتشاره – هو الأخذ بالمبدأ البنيوي

للنظام الأمومى matriling (أى نظام الانتماء للأم، وقيام قواعد الميراث وغيرها على هذا الأساس)

لقد ظهر هذا الأمر على نحو خاص عندما أدخلت مجموعات مهاجرة الإسلام وتزوج أفرادها من بنات الحكام الآخذين بالنظام الأمومى، فأصبح لسلالتهم الحق فى العرش على وفق هذا النظام الأمومى. وأهمية هذه السلالة فى الوصول إلى السلطة أنها حدثت - على نحو خاص - فى السودان الشرقى حيث وجدت السلالات الحاكمة المسلمة المهاجرة (أى المكونة من المسلمين المهاجرين) التى كانت نتيجة زواج هؤلاء المهاجرين المسلمين من بنات الزعماء المحليين القبليين فى مجتمعات أمومية وهى حالات حدثت بشكل متتابع فى المجتمع التقليدى traditional society(٤) (المقصود غير المسلم) لقد وصل الأمر إلى أن أصبحت الطبقة الحاكمة فى المجتمع مسلمة - بشكل متزايد - سواء بين النوبا nubai بفعل هذا التجاور البنيوى structural Juxtaposition، أو بفعل عملية أبطأ كثيرا، ولكنها مستمرة وبعيدة المدى، تجلى فيها اعتناق الإسلام وتكييف شعائره مما أدى إلى مرحلة وصل فيها الحال إلى أن أصبحت الطبقة الحاكمة مسلمة بشكل متزايد كما كان الحال بالنسبة لحكام مالى، وفى وقت لاحق صنغى sanghay حيث رسخ الإسلام أقدامه بوصفه إقطاعا أرستقراطيا. ونجد أن اعتناق الإسلام ارتبط بمعنى من المعانى بالامتيازات الملكية، وهذا الارتباط بدوره يعوق بالتالى انتشاره الحر (التلقائى) فى أنحاء المملكة (نحن هنا إزاء ملك مسلم ارتبط الإسلام به وبسلالته المسلمة نتيجة التوريث على وفق النظام الأمومى - وفى الوقت نفسه، وجدنا هذا الارتباط الأرستقراطى، يعوق الانتشار الحر للإسلام (المقصود الانتشار الجماهيرى الحر). وعلى هذا وجدنا الملك الصنغى، سنى على sunni Ali (١٤٦٥-١٤٩٢) يسعى لاستقطاب هذه العناصر المسلمة ليرسخ بها سلطانه الدينى (ذا الطابع الطقسى ritual) ونحى خليفة أسكيا محمد (توفى سنة ١٥٢٨) جانبا معظم الأبهة الملكية الطقسية (المقصود الطقوس الملكية التى تعطى طابع العظمة والأبهة)

لصالح البركة التى حازها بأدائه فريضة الحج، فالبركة التى حازها أصبحت تُغْنى عن طقوس الأبهة، وقد فعل الفعلَ نفسه ملك مالى مَنْسا موسى(٥). وربما كانت أقصى درجات الالتزام الطقسى فى بلاط هؤلاء الملوك المسلمين ذات أبعاد سعيدة طيبة، فقد رأينا أن الأداماوا Adamawa فى القرن ١٩ من غير المسلمين يعتبرون حكامهم من الفولانى المسلمين ملوكا صالحين مبروكين "ويصومون ويصلون من أجل كل عبيدهم (رعاياهم)(٦) ".

وعلى أية حال فهناك فرق مهم بين الطقوس الملكية فى التاريخ القديم (قبل الإسلام) والطقوس الملكية الجديدة (التى نتحدث عنها). فالعناصر الطقسية للمسلمين وكذلك ميثولجياهم (أساطيرهم الدينية) التى جرى تطبيقها فى وقت من الأوقات لتدعيم السلطة التقليدية لم تكن إلا لتأكيد أن هذه السلطة تتحمل المسئولية نيابة عن الآخرين vicarious وكانت تجرى اتفاقا أو عرضا (بغير قصد) وهى فى هذا على العكس من الطقوس الملكية قبل الإسلام، فهذه الأخيرة (ارتبطت بكونها قاعدة المُلك أو حتى مبدأ أساس الوجود(٧) raison ' etre فالإسلام بطبيعته الأصيلة - لا يمكن على المدى الطويل - أن يُكرس لخدمة مصالح ملوك بعينهم أو أرستقراطيات بعينها أو شعوب بعينها، ولا يمكن على المدى البعيد - أن يُطبق لمصالح مقصورة (المقصود مقصورة على فئة دون فئة أو بتعبير آخر لا يمكن احتكاره) .

فبطبيعة الحال نجد أنه من وجهة نظر الحاكم الذى يرى فى الإسلام تبريرا إضافيا لسلطته التقليدية، إنما هو يسعى لمد إقطاعاته (توسيع مملكته). ورغم الصفات الدينامية للأيدولوجيات الإفريقية السياسية التقليدية وما يصاحبها من طقوس فإنها قلما حظيت بتقدير المستعرب، فالإسلام - بلا جدال - يقدم مزايا خاصة تتيح توسيع نطاق الحدود (توسيع نطاق الدولة) خاصة فى حالة وجود تباين ثقافى ولغوى. فكما عبر جولى Gouilly بدقة : إن الإسلام قدم كل ما يتطلبه الطموح للسلطة " العقيدة والعَلم (الشعار) والقوّة المسلحة "(٨). لكن إذا قُبل التحدى ونجح الغزو الذى تلا ذلك،

فإن المناقشات الجديرة بالاهتمام الناتجة عن توسع سلطان المسلمين قد لا تزيد إلا قليلا على كونها اسمية ضئيلة. فبالنسبة لجمهور الرعايا الجُدد، فإن غالبيتهم لم يتعد درجة الخضوع والتبعية والولاء. [٩]. (أى أصبحوا مسلمين بالتبعية).

لكن مسيرة الإسلام لم تكن كلها سعيا وراء تأثيل السلطة. فإذا أمكن تطبيق الإسلام لدعم شرعية الحكام التقليديين وتقوية جيوشهم، فلا مناص أيضا أن تكون رسالتهم العالمية الخلاصية تشير إلى مزيد من الأخوة والمساواتية على نحو أشمل، تلك الميزة التى تشجع - إذا كانت الظروف مناسبة - الشعوب أو القبائل التابعة على الثورة ضد حكامهم بوحى وإلهام من زعماء مصلحين يتمتعون بشعبية. ولم تكن الأيدولوجية الإسلامية هى وحدها التى تعبر بشكل ملائم عن هذه الاعتراضات (أو الثورات ضد الحكام) ففى المراحل الأولى لاستقدام الملوك للطقوس أو الشعائر الإسلامية، وجدت ردود أفعال وثنية ضد هذا الاقتحام أو التطفل المتمثل فى إدخال طقوس طابعها إسلامى. ومن هنا، فقد لاحظ الباحث هنفك **Hunwick** فى دراسة عن الصنغى[١٠] **sanghay** أن هؤلاء الحكام الذين تحولوا للإسلام لدعم العقيدة ووضع شريعتها موضع التطبيق لنشر سلطانهم، لابد أنهم - دائما - وجدوا أن من الضرورى تهيئة مسار دقيق ملائم بين قوى الفكر الإسلامى الجديد، والاتجاهات المحافظة التقليدية (مفهوم أنها وثنية) من ناحية وارتباطات رعاياهم بهم - تلك الارتباطات أو الولاءات المتذبذبة (غير الثابتة **fluctuating**) . هذا الوضع الملتبس غير المحدد الذى وجد الحاكم المسلم الجديد نفسه فيه (المقصود الجديد فى إسلامه) يبحث عن طريقة للتوسط بين نظامين ثقافيين متعارضين جزئيا، وكان هذا فى بعض جوانبه مماثلاً لدور الزعـــيم الإدارى **administrative chief** أو الرئيس **head man** فى ظل الحكم الاستعمارى[١١].

وعلى هذا فقد قدم الفكر الإسلامى الجديد - كما فى حالة سنى على **sunni Ali** وحالة باجندا كياكا كاليما **Baganda kabahka kalema** - هدفا جاهزا للثورة ضد

الحاكم أو ضد الطبقة الحاكمة، وكان - أى هذا الهدف - غير شائع فى خلفيات ثقافية أخرى. وكما فى ظل ظروف أخرى انغمس فيها الحاكم أو الطبقة الحاكمة فى المعاصى (البعد عن الطريق القويم) فكان الحث والدعوة الصارخة (المقصود الدعوة للجهاد) التى أخذ بها الفولانى عند الإطاحة بسادتهم masters (حكامهم) من الهابى Habe. وهذا المثال الأخير بالإضافة إلى ثورة الزراع فى أداماوا ضد أرستقراطية الفلبى Fulbi وضد رجال الدين المسلمين[١٢]، توضح التأثير المتساوى للإسلام (بمعنى أنه أثر فى كل الطبقات) والفرص السياسية الحاسمة التى أحدثها لصالح الحراك الاجتماعى so- cial mobility. وفى مناسبة وجد تراث الوحى الإصلاحى (أو الإلهام الإصلاحى) شرعية الحاكم المسلم المؤثل (الراسخ)، خاضعة للفحص والتدقيق scruting ليس فقط من قبل المؤسسة الدينية (علماء الدين) وإنما أيضا من قبل أولئك الذين يدعون تلقيهم وحيا (أو إلهاما) من الله مباشرة موحيا لهم (أو ملهما لهم) تدبيره الإلهى، وكان هذا الاتجاة الأخير أمرا مهما وأساسيا.

(ج) الثيوقراطية والمهدية:

لا شك أنه من المهم أن نشير إلى الطبيعة السطحية نسبيا للإسلام الباكر فى الغرب الإفريقى إذا قورن بالإسلام فى السودان الشرقى(*) والشمال الإفريقى، فرغم وجود الدول المركزية والميل الواضح نحو التفسير الشرعى للعقيدة، فإن الثيوقراطيات الحقيقية (الحكومات الدينية الحقيقية) لم تظهر فى الغرب الإفريقى إلا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. (ملحوظة : يطلق تريمنجهام على الحكومات الثيوقراطية مصطلحا هو : (divine nomocracies). فى إفريقيا الاستوائية بشكل عام، أقدم شاهد على الدول الإسلامية المركزية هو إفات ifat التى ظهرت فى القرن التاسع، وبعدها بقليل تطورت السلطات الساحلية ، زيلع ومقدشيو وبعد ذلك فى وقت لاحق ، كلوة. وكلها أخذت بدرجة ما، أسلوب المسلمين فى الحكم والإدارة. ففى السودان الشرقى

نفسه وجدت تطورات موازية حدثت فى وقت لاحق، فقد ظهرت سلطنة الفنج Fung فى سنار sennar فى القرن السادس عشر كما يبدو، وسرعان ما وضعت النظم الإدارية والشرعية legal موضع التطبيق(١٤).

رغم أننا لا نعرف شيئا على الإطلاق، أو لا نعرف إلا القليل حتى الآن، عن المؤسسات السياسية قبل الإسلام فى هذه الأنحاء، تلك المؤسسات التى سبقت وجود هذه الأسرات الحاكمة المسلمة، فإن تكوينها المبدئى لم يظهر - على الأقل - باعتباره نتيجة مباشرة لإلهام (أو وحى) من مهدى منتظر (مهدية) أو نتيجة لحركات جهاد أو غزو (فتوح جهادية holy wars of conquests) . وعلى أية حال ففى الشمال الإفريقى الشرقى خاصة، اتخذ التوسع الإسلامى مؤخرا هذه الطبيعة الآنف ذكرها من خلال دائرة صراع واسعة مع إثيوبيا المسيحية، وطال أمد هذا الصراع(١٥) وفى الغرب الإفريقى، رغم أن القضاة qadis قد جرى تعيينهم من قبل أولئك الحكام الذين اعتنقوا الإسلام فى فترات باكرة، حيث توافر قدر محدود من العلم بالشريعة الإسلامية بين مجتمعات الأقلية المسلمة فى الدول التى كانت لاتزال - إلى حد كبير - تقليدية (السياق يفيد أن تقليدية هنا تعنى وثنية) فقد كانت الحكومات التى تحظى فى دولها بكثافة أكبر فى أعداد المسلمين تستلهم نموذج الخلافة، وكان عليها أن تنتظر حركات إصلاحية كبرى فى القرون الحديثة recent. وكان أول ظهور لهذه الموجة الإحيائية الإسلامية فى منطقة الفوتاجالون futajallon فى سنة ١٧٢٥ وقد أدت إلى إيجاد الإمامة هناك بعاصمتها تمبو timbo وأعقب هذا تأسيس إمامة فوتاتورو futa toro فى سنة ١٧٧٥، وأدى هذا إلى الفتوح (الغزوات) المشهورة التى قام بها عثمان دان فوديو فى بلاد الحوصة (الهوسا)، وإلى فتوح (غزوات) شيخو حمادة sheku hamada فى ماسينا masina وفتوح (غزوات) الحاج عمر فى دول البمبار فى نيورو، وسيجو(١٦) Nyoro & segu ودول المسلمين الجديدة التى ظهرت بأرستقراطياتها من الفولانى على ركام ممالك الهابى Habe القديمة، قد بدت فى الذروة ممثلة فى إمبراطورية

السوكوتو sokoto فى منتصف القرن ١٩ التى - أى هذه الإمبراطورية - مثلت بشكلها الشرعى المميز (بمعنى تطبيقها للشريعة الإسلامية) فى الغرب الإفريقى، نطاقا طبَّق الإسلام بشكله السياسى، فى حقبة ما قبل الاستعمار[١٧] (الأوروبى).

وكان النموذج الذى سعى عثمان دان فوديو وأتباعه لتحقيقه هو نموذج الخلافة العباسية، وعلى هنا، فقد وجدنا فى سوكوتو فى القرن ١٩ التى يحكمها سلطان أو خليفة (أمير المؤمنين) وحدات سياسية كبيرة مثل كانو kano وزازّو zazzau، يديرها أمراء محليون منتخبون elected، لكن السلطان (أو الخليفة) له حق اعتماد إمارتهم أو عزلهم، وقد أعطى مساعدو عثمان دان فوديو الرئيسيون أثناء حركة الجهاد فى الفترة من ١٨٠٤ إلى ١٨١٠ مسئوليات الإشراف على الأمراء المختلفين (المعنى أقرب للوُلاة)، وكان أهم هؤلاء المساعدين هو الوزير (الوزيرى waziri) وهو قريب السلطان إذ كان بمثابة الرئيس التنفيذى لدول السوكوتو الفولانية.

واختلف التنظيم الداخلى لهذه الإمارات على نحو ما، كما لابد أن نتوقع، على وفق بناها السابقة لحركة الجهاد (التى قادها الفولانى وعلى رأسهم عثمان دان فوديو)[١٨]. وعلى أية حال فنمطيا كان الأمير فى كل منها يمارس سلطاته فى مجالات العلاقات الخارجية foreign وجمع الضرائب tribute (أو الزكوات) وفى تعيين شاغلى المناصب وفى حركات السكان، وتأسيس المدن الجديدة وتنظيم التجارة. وكان الجيش المكون من الفرسان - وهم نبلاء - والعوام commoner ومشاة من العبيد يعهد به الحاكم إلى النبلاء الأساسيين (أو الكبار senior) وكانت ألقاب البطولات تورث (أى أنها بمثابة تركة tiricai) أما فيما يتعلق بالأمور المالية (خزانة الدولة) فقد ظل الفاصل النظرى قائما بين أموال الدولة أو خزائنها التى يديرها مسئول الخزانة (معاجى المتولى) ma'aji al - mutwali، وهو منصب لا يورث، وخزانة العرش (الخزانة الملكية) التى تحوى الشارة الملكية وثروات القصر الملكى، وتلك يديرها خصيان (طواشية)، وهذه الخزانة الملكية منفصلة عن خزانة الدولة بشكل عام. وكانت موارد الدولة تستخدم

استخداما مطلقا لتحقيق الأهداف السياسية وللمكافأة على أداء خدمات للملك. وكانت قوة البوليس (الشرطة) فى كل دولة (ولاية) تتكون - فى الأساس - من عبيد القصر العاملين مع البلاط للقبض على المذنبين وسجنهم بتوجيه من الإدارة المدنية. أما القضايا الجنائية فلا تنظر فيها إلا المحكمة الشرعية التابعة للأمير، التى تتعامل أيضا مع النزاعات حول الأراضى وحل الخلافات الإدارية ومع العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. هنا يسترشد الأمير عند إصدار أحكامها أو اعتمادها بتوجيهات علماء الدين malams، وثمة أمور شرعية أخرى كانت مسئولية قضاة المحاكم الفرعية التى ترفع أحكامها إلى كبير القضاة (القاضى الرئيس chief qadi) فى كل إمارة وأخيرا إلى سوكوتو. وكانت سجلات الضرائب والزكوات تحفظ فى الأساس لدى كتبة من الفولانى.

واختلف التنظيم الإقليمى (المحلى territorial) بشكل ملحوظ. وبصرف النظر عن الزعماء المُقْطَعين (الذين منحوا إقطاعات vassal chiefs) والذين يعيشون فى إقطاعاتهم والذين يتم تعيينهم بواسطة مجالس محلية منتخبة - وهؤلاء يؤدون الخدمة العسكرية ويدفعون الزكوات أكثر مما يدفعون الضرائب، فقد كان يدير هذه الإقطاعات المتناثرة بشكل غير مباشر - موظفون يختارهم أفراد قبائلهم أو عشائرهم وأتباعهم بالإضافة للعبيد ليكونوا جميعا تحت إمرة أصحاب الإقطاعات الذين يعيشون فى العاصمة. والزعماء العشائريون أو القبليون المقيمون محليا - خاصة الفولانى - يديرون (يحكمون) مجتمعاتهم تحت إشراف أصحاب الإقطاعات وبتوجيه منهم، فهؤلاء هم الذين فى مقدورهم أن يعينوهم أو يعزلوهم. وكانت هناك اختلافات معتبرة بين الإمارات إلى الحد الذى كانت فيه مناصب أصحاب الإقطاعات وراثية أو يجرى تقسيمها على أعضاء طبقات اجتماعية مختلفة. وعلى أية حال فقد كان الاتجاة العام أن يكونوا من نبلاء الفولانى.

وكان لكل إمارة مجلس منتخب مكون من الإداريين والمسئوليين الدينيين (رغم أنهم غير ملكيين) ليختاروا من بينهم الأمير (مفهوم أن هذا بعد وفاة الأمير القائم أو عزله..). ورغم أن السلطان مقيم فى مقره فى سوكوتو، فإنه على أية حال يدبر الأمور كلها من خلال وزيره. ويقوم الأمراء جامعو الزكوات والضرائب بتقديم البيْعة سنويا للسلطان فى بداية موسم الجفاف ويناقشون معه ومع حاشيته أمور الإمبراطورية. وكان المسلمون يدفعون ضريبة الأرض (العشور) بينما غير المسلمين كانوا يدفعون الجزية (ضريبة الرأس poll tax) أما البدو الفولانيون رعاة الماشية فكانوا يدفعون الجانجالى Jangali (العشر tithe) أما البائعون فى السوق وأصحاب الحرف فيدفعون ضرائب متباينة القيمة أما العوائد الأخرى فتتمثل فى ضريبة التبعية والغرامات التى تفرضها المحاكم والعمولات وغنائم الحرب وضريبة الأيلولة death duty.

هل مثّل المدى الذى وصل إليه التنظيم الحكومى الإسلامى المفصل لإمبراطورية الفولانى هذه التى تتسم بروابط مرنة بين أجزائها، ابتكارا حقيقيا وضع أسسه الغزاة (المحاربون) الفولانيون أم كان مجرد استمرار لما مارسه الهابى Habe الذين سادت ثقافتهم منذ وقت باكر قبل الإسلام. إن جوانب كثيرة تبدو غامضة فى هذا الأمر. وعلى أية حال يمكننا أن نتوقع أن إلقاء مزيد من الضوء على هذا الموضوع المهم سيكون نتاج الدراسات المقارنة المفصّلة التى يجريها البروفسور م. ج. سميث، الآن، اعتمادا على ما قام به قبل ذلك من دراسات حول الزازاو zazzau. لكن ماهو واضح بالفعل ـ بدرجة كافية ـ هو الدرجة التى وصل إليها المصلحون الفولانيون فى الاعتماد على التفسير السلفى الأصولى للإسلام والشريعة فى تأسيس أشكال من الحكم ذات طبيعة ثيوقراطية (أو ذات روح دينية مرتبطة بأنظمة الحكم الدينية) ومع هذا فإن نظمهم هذه ضمت بين جنبيها كثيرا من المؤسسات التى كانت موجودة فى نظم الحكم السابقة على الإسلام.

تقييم مشروعية حركة الجهاد المختلفة التى بدأها المصلحون الفولانيون هو – بطبيعة الحال – أمر آخر، وليس من السهل تعميمه باستخدام أية معان مجردة. ذلك أن الحال هنا مثله مثل الحال مع الصراعات بين الفرق والمذاهب التى شكلت مواقف وحركات فى تاريخ الإسلام، وكما فى الأديان الأخرى (غير الإسلام) والفلسفات الأخرى، تثير هذه القضية مشكلات معقدة عند تفسيرها، فليس من السهل إيجاد أساس محايد تماما للحكم عليها. وهذا كما أشار م. ج. سميث[١٩] smith – عن حق – ينطبق على الإسلام بشكل خاص، حيث يجرى الحكم على موثوقية (أو شرعية) أفعال الناس – إلى حد كبير – على وفق اتساقها مع القرآن والأحاديث النبوية والشريعة وتفسيراتها المتعددة ذات المفاهيم الملتبسة لدى غالبية أفراد المجتمع. هنا نجد أنه فى حالة حدوث نزاع لابد من اتخاذ قرار فصل يعد بمثابة توجيه المجتمع لما هو حق (صحيح) وهذه القضية تصبح أكثر دقة عندما تكون متعلقة بدعاوى مسيانية (مهدوية أو ثيوقراطية أو نبوئية مثلا).

وسواء نظرنا إلى هذه الحركات الجهادية فى الغرب الإفريقى باعتبارها ناتجة عن حماس دينى إصلاحى ملُهم، أو باعتبارها فتوحا توسيعية باسم الإسلام أو باعتبارها رد فعل من جماعات الفولانى ضد سيطرة الحوصة (الهوسا) أو باعتبارها نتاج كل هذا معا بالإضافة لدوافع أخرى، فإن الدكتور بوباكو Biobako والدكتور محمد الحاج[٢٠] يبينان أن الحركة المهدية التى ظهرت فى السودان الشرقى هى التى مهدت الطريق للاقتراب من الدولة الثيوقراطية الإسلامية على نحو مثالى (نموذجى). وربما هنا أيضا قدم الإسلام الاحتمالات الكامنة فى توحيد شعوب وثقافات مختلفة، وتحقق هذا بأكثر (دراماتية) الأشكال فعالية. وقد أصدر محمد أحمد بن عبد الله المهدى[٢١] (١٨٤٤-١٨٨٥) قرارته ا لحكومية بناء على رؤياه للنبى (حضرة) وقد ذكر المهدى فى إحدى خطاباته أن النبى – فى عدة مناسبات – قد أضفى عليه لقب "المهدى " وقلّده سيفا.

وكان أتباع المهدى الرئيسيون وقادة كتائب الجيش التى كونها أتباعه (الأنصار) قد تقلدوا ألقاب الخلافة، فارتبطوا - بهذا - بصحابة النبى، فعمل الخليفة عبد الله (يرجع أصله إلى البقارة Baggara) وزيرا ورئيسا لإدارة المهدى (حكومته). وكان يتم تعيين الرتب الأقل مما ذكرناها آنفا من بين أتباع المهدى الأوائل الأكثر ولاء له، والأكثر صمودا فى اتباع مبادئ المهدية وبشكل عام كان كل من هؤلاء يحمل لقب أمير، وفى وقت لاحق أصبح يحمل لقب عميل (Amil (agent وخلال حياة المهدى كان للدولة أيضا خزانة عامة national treasury وكبير قضاة chief judge. وكانت الضرائب المفروضة أقل من التى كانت مفروضة أيام الحكم التركى - المصرى، وكانت تدفع فى بيت المال (الخزانة المركزية)، وظلت أسلاب الحرب جزءا من الخزانة العامة. وأبقى المهدى على دار السك التابعة له، وكان الأنصار (أتباع المهدى) يسكون فيها عملتهم.

ولم يكن القضاة وقاضى القضاة (قاضى الإسلام) هم وحدهم الذين ينظرون فى القضايا الشرعية والإشكالات القانونية، وإنما كان ينظرها أيضا مسئولو الدولة الآخرون بل وحتى الخليفة والمهدى نفسه، وذلك المهدى الذى - حقيقة كان يحكم نظريا - على وفق أحكام الشريعة إلا أنه _أيضا- مارس سلطات تشريعية واسعة من خلال بلاغاته وقراراته المتعلقة ببعض النقاط الشرعية. هذا الحكم الثيوقراطى الشخصى (المرتبط بشخص له بعد دينى هو هنا المهدية) تأثّل وأصبح أكثر صلابة فى ظل حكم خليفته (الخليفة عبد الله). فتطور إلى مزيد من النظام المركزى المحكم وأدخلت عليه مزيد من التفاصيل الإدارية والقضائية والمالية واتسم ببنية بيوقراطية ملحوظة(٢٢) تُعزى إلى تلك الموجودة فى الدول الحويصية (الهوساوية) الفولانية fulani -Hausa states وعلى أية حال فمع أن كثيرا من السلطة كانت فى ظل هذه الظروف مركزة فى يد الحاكم فإن احتمال قيام حركات تمرد يقوم بها مهديون (جمع مهدى) آخرون (يدعون المهدية) لم تكن مستبعدة أو لا يمكن استبعادها. وعلى هذا فإذا كان فى إفريقيا الاستوائية، قد جرى تأسيس أنظمة حكم إسلامية هى الأكثر مركزية

وثيوقراطية (مع وجود بعض الاستثناءات كما فى حالة إفات ifat)، وكان الحافز والقوة الدافعة لهذا متمثلا فى حركات الجهاد الإصلاحية، فإن هذا لا يمنع أيضا إثارة قضية شرعية الحكام the legitimacy of the rulers . فتلك الدول التى تعود فى أصولها إلى المصلحين المسلمين أو التى استلهمت فكرها ومنهجها بشكل مباشر منهم – هذه الدول كانت حساسة وسريعة التأثر – على نحو خاص – لتحدٍ مسيانى messianic جديد (المسيانية تعنى من ضمن ما تعنى المهدية، والمصطلح مسيانى مرتبط بعودة المسيح أو مجىء مسيح هادٍ أو مهدى... إلخ). والحقيقة أن الإسلام قد أصبح الآن متجذرا بعمق فى الحياة السياسية لهذه الدول التى يفترض أن التنافس على السلطة يأخذ فيها طابع التمرد لا الثورة rebellion rather than revolluation. لقد أصبح الجهاد مؤسسيا، بمعنى أنه أصبح الأداة الرئيسية لاغتصاب العروش (خلع الملوك usurpation) والأداة الرئيسية للتنافس بين الأسرات الحاكمة، وفى هذا الكتاب يوضح لنا البروفسورلاكروا lacroix بشكل جيد، هذا الأثر فى تاريخ الإسلام فى أداماوا Adamawa فى فترة أكثر حداثة(٢٣).

الهوامش

(١) below , pp.45-57

(٢) شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج إلى البيت الحرام فى مكة.

(٣) v. monteil , below pp. 342 ff

(٤) , below p.150

(٥) J.o. Hunwicck , below , pp. 206 f

(٦) p. f . lacroix , below, p.404

(٧) Nadel , 1954 , p. 233

(٨) 1952, p. 42

(٩) Nadel , op . cit , p. 235

(١٠) see below , p. 314

(١١) Barnes , Mitchel & G luckman , 1949

(١٢) 1959 , p. 161

(١٣) p. f. lacroix , below , 401 - 407

(١٤) craivford , 1951 ; Holt , 1963

(١٥) انظر ما سبق ص ٨

(١٦) لتقويم حديث لهذه الفترة بشكل عام، انظر :

H. f. c. smith , 1961 .

(١٧) دور جماعات الفولانى فى هذه الحركات، بوصفهم قادة دينيين وبوصفهم من الأتباع المقاتلين، يحتاج إلى مزيد من الدراسة، سواء صح ما ذكره تريمنجهام عن أنه دور غالبا ما كان مبالغا فيه، أو لم يصح. ويبدو أن هناك تناظرا قويا بين ما أثير من خلاف حول دور البربر ودور البدو العرب فى ظل ظروف مماثلة.

(١٨) M.G . smith , 1960

(١٩) below, pp.408-420

(٢٠) below , pp. 425-438

(٢١) من المهم أن نلاحظ هنا أنه رغم سوء الفهم الذى وقع فيه الأوروبيون تباعا، ورغم أن بعضا من المصلحين فى القرنين ١٨ و ١٩ ادعوا لقب المهدى، فإن أتباعهم الرئيسيين لم يصلحوا إلى هذا المدى بالفعل.

(٢٢) Holt, 1958

(٢٣) Below , pp. . 401- 406

(٤)

الشريعة الإسلامية والأعراف السائدة

[اعتبارات عامة – التوافق بين الشريعة الإسلامية والأعراف التقليدية – التكيف والتوائم – الجنح والأضرار – القرابة واتجاهات الشريعة نحو حقوق الملكية – الطبقية الاجتماعية – بنى نظم الزواج – تعليقات القسم الرابع].

(أ) اعتبارات عامة :

أحد أكثر أوجه الدراسات أهمية وتشويقا فيما يتعلق بدخول الإسلام فى إفريقيا الاستوائية واستيعابه فيها هو تلك الدراسات المتعلقة بالتداخل (والتضافر) بين أحكام الشريعة الإسلامية من ناحية والأعراف والتقاليد (التى كانت سائدة قبله) من ناحية أخرى[١]، وتعنى التداخل أو التضافر interaction فى مضمارى التنظيم الاجتماعى والعلاقات الشخصية (الأحوال الشخصية personal relations) ، رغم أن هذه الدراسات ما زالت فى حدها الأدنى من حيث الاتساق والمنهجية[٢]. وبصرف النظر عن الفروق بين المذهبين الكبيرين (المذهب المالكى فى الغرب الإفريقى والسودان الشرقى، والمذهب الشافعى فى الشمال الإفريقى الشرقى وفى الشق الإفريقى) يمكن أن يقال بشكل عام إن بنود الشريعة التى تتناول المعاملات أكثر مما تتناول الأمور الدينية الخالصة قد تم تطبيقهاعلى أوسع نطاق وبشكل أكثر صرامة فى الدول الثيوقراطية

(التى يحكمها حكام ذوو صبغة دينية - مهدية أو غيرها)، لكن - كما فى تاريخ الإسلام بشكل عام - وجدنا أنه حتى فى ظل ظروف ملائمة، فإن بنود الشريعة عند تطبيقها الفعلى تتواءم كثيرا مع الاعتراف بما يتواءم مع العادات والأعراف السائدة، باعتبارها مصدرا إضافيا للشريعة law. وفى ظل ظروف أقل ثيوقراطية بكثير، كما هو الحال فى معظم الدول الإسلامية الحديثة - فإن مجال الشريعة الإسلامية غالبا مايكون مقتصرا على أمور الأحوال الشخصية personal status التى يقضى فيها القضاة (الكلمة الدالة على القضاة فى الغرب الإفريقى هى alkalis) أما القضايا الأخرى ذات البعد الشرعى (القانونى) فتقضى فيها محاكم السلطات المدنية secular authority.

وفى الوقت نفسه لابد أن نتذكر أن الشريعة لا تتناول إلا حالات محددة باعتبارها جرائم بالمعنى القانونى الرسمى وهى الزنى والسرقة وقطع الطريق وشرب الخمر، وأحيانا الرِّدة. فالانتحار والجروح غير مدرجة، مادام قد تم اعتبارها إلحاق ضرر (مقصود أو غير مقصود) أكثر من كونها جرائم. وأكثر من هذا فإن تركيز الشريعة على مبدأ التعويض عن الضرر يتفق مع معظم الأعراف الإفريقية التقليدية traditional African law هذا التوافق كان فى صالح تطبيق كثير من بنود الشريعة الإسلامية وإجراءاتها (على الأقل جزئيا) لفض المنازعات حتى لو تم تكييفها على وفق ما تقتضيه العادات التقليدية والبنية الاجتماعية، عند التطبيق الفعلى.

وهناك أيضا أدلة كثيرة تجعلنا نميل إلى أنه عندما كانت توجد المحاكم التقليدية (الوثنية) جنبا إلى جنب مع المحاكم الشرعية الإسلامية فى مجتمع ينتشر فيه الإسلام ويحظى فيه بمكانة سامية لارتباطه بالسلطة أو لموقفه المعارض منها، فإن المتخاصمين الذين يجرى تخييرهم بين اعتبارهم غير مسلمين أو مسلمين، كانوا يفضلون أن يعاملوا كمسلمين. هذا الاتجاه نحو توسيع نفوذ الشريعة (أو تأثيرها) بالإضافة إلى تماسك الإسلام وقوة موقفه بشكل متتابع - قد جرى تشجيعه أكثر فأكثر فى كل

المواقف حيث تيسير الطريق للمحاكم الشرعية (المحاكم التى تقضى بأحكام الشريعة الإسلامية) وأكثر من هذا فإن التطور الذى أدى إلى تغيرات اجتماعية، أدت إلى انفتاح على مُثل ثقافية جديدة - كل هذا أدى إلى إيجاد نزاعات وآثام منفصلة عن قواعد السلوك التقليدية، ومن هنا وجد المتخاصمون والمذنبون مزايا متزايدة إن هم فصلوا أنفسهم من العدالة التقليدية (الوثنية فى هذا السياق) ولجئوا إلى مصدر جديد للقانون والقضاء ممثلا فى الشريعة الإسلامية[٢]. وبطبيعة الحال فإن هذا يكون - على نحو خاص - حيث تعترف بنود الشريعة بشرعية أنماط جديدة من الدعاوى والمصالح وتحميها ضد متطلبات العادات والأعراف التقليدية. وعلى هذا - كما رأينا فى مجال السياسات - فإن الاتجاة للإسلام كمصدر للقانون (الشريعة) قد اصطبغ أيضا باعتبارات نفعية مصلحية. وكما فى المجالات الأخرى، فإن تواؤم المسلم مع القيم والمؤسسات التقليدية بالإضافة للاعتبارات النفعية (البرجماتية) يُعد من الأمور البالغة أهميتها.

(ب) الجُنح والأضرار :

عند التعامل مع الإساءات والتعديات فإن أهم إسهام جاء به الإسلام وأضافه للإجراءات التقليدية (الموجودة فى الثقافات السابقة على الإسلام) الهادفة إلى فضٍّ المنازعات، هو نظام التعويض عن الجروح والقتل العمد أو الخطأ، وعندما كان هذا موجودا بالفعل فى الثقافات التقليدية، أدخلت السلطات الإسلامية نظاما حدد قيمة التعويض عن كل ضرر. والمعنى الاجتماعى لهذا الأمر الجديد بتقديم الإسلام قائمة جاهزة ببنود الشريعة المتعلقة بهذا، ونادرا ما أعطى الأنثروبولوجون الاجتماعيون هذا الأمر ماهو جدير به من الدراسة فقد ألقى التشريع الإسلامى على عاتق مجموعات مختلفة وفئات مختلفة مسئولية نسبة من الضرر الحادث ووزعت عليهم المسئولية على وفق قرابتهم بالجانى.

فعلى وفق أحكام المذهبين المالكى والشافعى تساوى دية blood - wealth المسلم الحر مائة من الأبل (أو ما يساوى قيمتها بالسعر المحلى) فإذا كان المقتول امرأة فديتها نصف ذلك. أما التعويضات (القصاص) فيما يتعلق بالجروح - وهو أمر أقل خطورة فتختلف - على النحو نفسه - فى حالة الرجل عنه فى حالة المرأة. وعلى أية حال، فعند التطبيق نجد اختلافات كبيرة فى القيمة التى تدفع محليا، وفى الطريقة التى يجرى الإسهام أو المشاركة فيها. ففى كانم - على سبيل المثال - إذ قُتل رجل يدفع الزعيم القبلى خمسين من الإبل أو يدفع أقرباء (عشيرة) القاتل خمسين أخرى[٣] رغم أن الخمسين التى دفعها الزعيم تعود إليه بعد ذلك لأنه ما أسهم بها إلا لفض النزاع، أو مكافأة له لجهوده فى فض النزاع[٤]. وعادة ما تكون دية العبد أو الخادم أو ذى المرتبة الدنيا أقل من دية المسلم الحر. كذلك دية غير المسلم هى أقل من دية المسلم. وليس من النادر أيضا أن تتفاوت قيمة الدية على وفق عُمر القتيل وليس فقط على وفق جنسه sex ومكانته وحيث التضامن الجمعى - الناشئ نمطيا عن القرابة أو الانتماء لسلالة واحدة - فى المجتمع التقليدى، يتم تحريكه فى مثل هذه القضايا فى المجتمع التقليدى، كما هو حادث فى كثير من الممالك بل وفى المجتمعات الأقل مركزية، فإن الإسلام سرعان ما وجد سندا دينيا لهذه المسئولية الجماعية cottective bresponsibil-ity وذلك لأن الشريعة تعترف بالمسئولية الجمعية لذوى الانتماء الأبوى (بل وأحيانا بالمسئولية الجمعية وأعضاء الطوائف guild) فى مثل هذه القضايا. ومن الناحية المثالية، فإن امتداد المسئولية لقرابات الضحية (عشيرته) والمتهم (المهاجم) ربما لا يجرى تطبيقها إلا فى حالة القتل الخطأ فقط. أما فى حالة القتل العمد فلابد أن يتحمل القاتل وحده قيمة التعويض دون أن يتلقى دعما من عشيرته. وعلى أية حال، فهذا الفارق لابد أن يُنظر إليه من منظور أكاديمى أكثر من النظر إليه من منظور دنيوى ملموس. وفى مجتمعات - مثل الصومال - فإنه مهما كانت ظروف القتل (المقصود عمد أو غير عمد) فإنه يتم تجاهل المسئولية الجماعية رغم أنه من المعروف عنهم الالتزام بالشريعة[٥]. فى حين نجد - على العكس من ذلك - أن بنود الشريعة المتعلقة

بالمسئولية الجمعية، تلقى الاحترام، ويحدث هذا على نحو خاص حيث تؤدى الظروف الجديدة إلى إحراز مزايا شرفية، فيتم تشجيع تقليص الولاء الجمعى، ويتم فى - المقابل- تكثيف الاستقلال الفردى (المسئولية الفردية).

ج - القرابة kinship واتجاهات الشريعة نحو حقوق الملكية:

تأثيرات التركيز على الاتجاه الأبوى فى الإسلام، واضح على نحو خاص فى نظام المواريث عند المسلمين، حيث الروابط الأبوية يجرى التركيز عليها، أكثر من روابط القرابة عن طريق النساء، تبدو أكثر مدعاة للفت النظر والدهشة، عندما تشرع المجتمعات الأمومية (حيث التركيز على القرابة عن طريق الأم) فى اعتناق الدين الجديد هنا، كما هو الحال مع التأثير المسيحى والغربى عامة (الذى يقدم بدوره أيدولوجية أبوية، مع التركيز عليها)، فإن الأثر النهائى هو إضعاف الروابط الممتدة للقرابات الأمومية ودعم الاعتراف المتبادل بالذرية الناشئة (المقصود الاعتراف من الفرعين ، الأبوى والأمومى).

وبشكل عام فإن المجتمعات الأمومية ليس هناك ما يثبت أنها - نمطيا - معارضة للإسلام مقاومة له، كما قد تشير المضامين الناتجة عن دراسة النظم الأمومية، ليس فقط لأن المهاجرين المسلمين كثيراً ما كانوا قادرين على تحصيل نفوذ سياسى نتيجة زواجهم من بنات مجتمعات تتبع النظام الأمومى، كما رأينا آنفا فى ثنايا هذا البحث، لكن أيضا بالمعنى الأوسع، خاصة أن البنود الشرعية الإسلامية، غالبا ما تتوافق بالتدريج مع النظم التقليدية، لتجعل الأخيرة أكثر انتحاءً نحو النظام الأبوى(٦)، وذلك يحدث عندما تتيح الظروف الاقتصادية الجديدة فرصا جديدة لتكوين ثروات شخصية أو وظيفة اجتماعية أفضل، أو من خلال الاتصال بجماعات أو شعوب أبوية. نرى هذا - على الأقل بشكل مبدئى بين شعوب (قبائل) غينيا الغربية، وبشكل أقل عند الياو(٧) yao.

ومن ناحية أخرى، فإن المجتمعات ذات الانتماء الأبوى القوى حيث يمارس أعضاء السلالة الأبوية الواحدة - تقليديا - مصالح مشتركة بالعمل معا فى تربية الماشية أو زراعة الأرض أو كليهما مثل هذه المجتمعات بدوا - بشكل عام كارهين الأخذ بكل مفردات الشريعة فيما يتعلق بأمور الميراث ونقل الملكية وتصريحات البيوع والهبات... إلخ disposal. وهذا واضح على نحو خاص فيما يتعلق بنظم حيازة الأرض فى الشمال النيجيرى(٨) وساحل كينيا، وزنجبار والصومال الجنوبى وإريتريا، وفيما يتعلق بالماشية بين الرعاة المسلمين الصوماليين والفولانيين somali & fulani فغالبا لا توضع كل قواعد الميراث التى قالت بها الشريعة موضع التطبيق إلا على سبيل الاستثناء، ولا يشكل تطبيقها قاعدة عامة، اللهم إلا فى حالة ظهور نظم اقتصادية جديدة، أو فى حالة وجود ضغوط قوية مفروضة. فتلك العوامل هى الأكثر تأثيرا وليس الإسلام فى إحداث تغيرات أساسية (راديكاليَّة) فيما يتعلق بحرية التملك، وقد وصف هذا مدلتون(٩) Mid-dleton فى سياق بحثه عن بعض أنحاء زنجبار ونادل Nadel فى سياق بحثه عن النوبى Nupe.

هذا الاتجاة نفسه نحو التغيير يمكن أن نلحظه عندما قد تطبق الشريعة الإسلامية من باب التحايل للتخلص من الالتزامات التقليدية الشديدة تجاه الأبناء والأقارب، فالتحول للإسلام يعطى ميزة ووضعية قانونية جديدة تؤهل المتحول لإنكار حق بعض أقاربه فى مشاركته الثروة التى حصل عليها بعد إسلامه. وعلى هذا النمط، فعندما تصبح الأحوال الاقتصادية الجديدة فى صالح المشروعات الفردية والجهود الفردية،وفى الوقت نفسه تتقلص الحاجة للتضامن الاجتماعى بمعناه القديم، هنا نجد أن جوانب الشريعة الإسلامية التى تركز على الاستقلال الاقتصادى للفرد، تأخذ مكانها ويجرى التمسك بها فعلا. ومثل هذا الصراع بين القوانين الذى قد ينشأ قد يؤدى إلى مزيد من التمسك بالشريعة أو بتعبير آخر قد يؤدى إلى مزيد من تطويقها أو خندقتها أو تسييجها بطريقة تسمح بالدفاع عنها entrenchment. وهذه العملية - على

سبيل المثال – تبدو واضحة فى الطبيعة المتغيرة للعلاقات بين الصوماليين البدو الرعاة من ناحية وأقاربهم (عشائرهم) من التجار الحضريين urbanized فهؤلاء (التجار الحضريون) الذين يعيشون فى أحوال آمنة نسبيا، والذين تتاح لهم ظروف أفضل بكثير لاستثمار ثرواتهم فى نطاق ممتلكات حضرية perty urban pro – هؤلاء قد يتحملون إهمال الروابط التقليدية المتعلقة بتعويض الدم (نظام الدية) مع أقاربهم البدو ويبحثون عن تبرير أوضاعهم من خلال تفسيرات صارمة للشريعة.

فى مثل هذه الحالات فإن النتيجة النهائية للصراع بين الأعراف (الإفريقية التقليدية) من ناحية والأحكام الإسلامية muslim rulings، تعتمد على المدى الذى وصل إليه أولئك الذين يرون فى الشريعة الإسلامية هروبا من الالتزامات التقليدية المزعجة لهم، وتبريرا عقليا لمزيد من الاستقلال الفردى – إنه يمكن حقيقة، أن يستغنى عن الولاءات التقليدية، أو التلاعب بها بالتعامل معها بشكل انتقائى selectively لتحقيق مصالحهم الشخصية، أو بتعبير آخر بانتقاء بعض بنودها التى تحقق لهم مزايا خاصة. هنا نجد أن الثورة وكذلك الوسائل الجديدة لاكتساب الأتباع والدعم. تعد – بشكل واضح – عوامل حاسمة. فأولئك الذين يرفضون أن يتبادلوا على أساس تقليدى، سيجدون بالضرورة وسائل للحصول على الخدمات من الآخرين، عندما يحتاجونها.

(د) وضع المرأة والمجموعات التابعة (الخاضعة) :

وكثير من هذه العوامل نفسها تظهر فيما يتعلق بوضع المرأة. فرغم أن حق الورثة للإناث أن يحصلن (وفقا لأحكام المواريث الإسلامية) على الممتلكات، إنما هو مواءمة محتملة تتمشى مع البِنَى التقليدية للمصالح الاقتصادية، خاصة فيما يتعلق بالثروة الأبوية patrilineal wealth ممثلة فى الأرض والمواشى التى تكون موضع نزاع (كما هو

الحال لدى جماعات الفولانى[١١] fulani والصومال) فإن هناك احتمالاً أن يكون نص الشريعة على نصيب من الميراث للإناث يعد من التدابير التى غيرت الوضع العام للمرأة لما هو فى مصالحها advantageously.

وفى حين نجد أنه فى الإسلام التقليدى تجرى معاملة النساء - بشكل عام - وكأنهن أقل درجة أو أدنى مرتبة (أو كأنهن قاصرات minors) حيث الانتساب للإسلام يمكن الناس من ادعاء أوضاع مميزة خارج نطاق الالتزامات التى تفرضها العادات والتقاليد، وقد يمكن للنساء تطبيق هذا لصالحهن (لتحقيق مزايا أو مكاسب خاصة بهن). هنا نجد أن حالة مومسات الكوتوكولى Kotokoli فى الشمال من بلاد التوجو togo لا تخلو من دلالة. فمن يعدن من أولئك النسوة (المومسات) إلى ديارهن بثروات كبيرة بعد بيع بضاعتهن (أعراضهن) بنجاح فى غانا، غالبا ما يعتنقن الإسلام، بعد العودة، كوسيلة للهرب من السلطة الأبوية (التى تسلبهن ثرواتهن)، وهربا من الطلبات المرهقة (الثقيلة) التى تفرضها عليهن عشائرهن[١٢]. ومن ناحية أخرى، فبينما كل المجتمعات التقليدية (المقصود الوثنية) التى قبلت الإسلام لم تأخذ - بالضرورة - بكل نظام الحجاب الإسلامى الصارم muslim purdah - خاصة عند البدو الصوماليين والفولانيين الذين يرون مثل هذا الإجراء (الحجاب) يعوق المرأة عن أداء واجباتها - وآخرون يفعلون ذلك وإن كان فى حالات نادرة بقصد التقليل من شأن أعمال المرأة مقارنة بما يقوم به الرجال[١٣].

وفى هذا الصدد، فإن أوضاع العبيد وغيرهم من الفئات التابعة سواء أشخاص أو جماعات، فإنهم - أى هذه الجماعات وأولئك الأشخاص - خاضعون لنظام التمييز (أو التفرقة)، لكنه اختلاف متباين نوعا ما. فبينما الشريعة تعترف بالعبودية slavery وأشكال أخرى كالتسخير والاستعباد bondage، وبالتالى يجرى تطبيقها وإضفاء الشرعية عليها، كما هو الحال على سبيل المثال، فى زنجبار، كما يسمح أيضا بالحراك

إلى أعلى (إلى طبقة أعلى) من خلال التحول من أوضاع هى أقصى فى الدونية إلى أوضاع الموكَّلين (أو الموالى client). وعلى النحو نفسه فإنها تقدم احتمالية الانعتاق الكامل (التحرر الكامل) وذلك بشراء الحرية (أن يشترى المرء نفسه أو يدفع ثمنا لها أو تطبيق نظام فك الرقبة manumission)(١٤).

وربما كان هذا الأثر التحررى (القاضى بتقليل التمييز بين الطبقات والقاضى بالتركيز على تحرر الفرد) أكثر أهمية ومواءمة فى حالة الأسرى أو العبيد، مما هو فى حالة عبيد المنازل أو الخدم الذين يبدون - غالبا - متمتعين غالبا بوضعية أفضل بكثير من الوضعية التى يقدمها الإسلام(١٥). (العبد الخالص بلغة الحوصة يطلق عليه اسم بويى boyi) والعبيد المسلمون (وضعهم يختلف عن وضع النساء)، أكثر من هذا، فهم مقبولون بالفعل ليكونوا ضمن رجال الدين clergy ويمكنهم أيضا أن يرتقوا ليتولوا مناصب سياسية وعسكرية تؤهلهم للسطوة والرفعة.

من المؤكد أنه لا تزال هناك نماذج للمساواة الإسلامية (المساواه بين المسلمين muslim equality) فى حين يصعب القول إن الفروق الواسعة المدى فى الوضعيات، والطبقية الاجتماعية كانت نادرة الحدوث فى التاريخ الإسلامى. وهذا، كما افترضنا آنفا بالفعل، قد لعب دورا مهما فى انتشار الإسلام فى إفريقيا الاستوائية. وعلى هذا فليس غريبا، أنه فى مثل هذه الحالات المتباينة، كالعلاقات بين الفولانى والهابى Habe أو بين رجال الدين الإصلاحيين الفولانيين وأفراد عشائرهم من البدو السذج untu-tored، أو - مرة أخرى - بين البدو الصوماليين وتابعيهم الحرفيين artisan depen-dants فمثل هذه الفروق الاجتماعية لابد أن يجرى عَقْلنتها وتبريرها باستخدام مصطلحات تبريرية، كالاتهام بالجهل بأحكام الدين أو إهمال الطوائف المزدراة (المحتقرة) أما إذا اعتبروا مسلمين نموذجيين، فسيكون من غير السهل معاملتهم باعتبارهم أنواعا دُنيا (أو طوائف منحطة) أو أقل من غيرهم مكانة.

(هـ) : بِنى نُظم الزواج:

نجد فى نظم الزواج باعتبارها محاولات مختلفة للتواؤم بين الممارسات التقليدية (فى هذا السياق المقصود : الوثنية) والممارسات الإسلامية ما يماثل ما سبق أن لاحظناه بالفعل فى مجالات أخرى (غير الزواج). وعلى أية حال لابد أن نبدأ بالتركيز على أن بنية الزواج المفضل بين الرجل وابنة عمه ليست محبذة فى الشرع الإسلامى تحبيذا خاصا، وبالتالى لا يمكن اعتبارها كدليل مؤكد على تحول المجتمعات التقليدية (المقصود الوثنية) إلى الإسلام (أو بتعبير آخر : أسلمة المجتمعات الوثنية). وفى الوقت نفسه لابد من الاعتراف أيضا أن ممارسة هذا الشكل من أشكال الزواج (الزواج بابنة العم) بين البدو وغيرهم من الشعوب التى تعرّبت قد أعطاه بريقا خاصا فى عيون مسلمين كثيرين، مما أدى لوجود اتجاه لاعتباره ملمحا إسلاميا على نحو خاص aspe-cially islamic feature ومن هنا فرغم أنه ليس أثرا إسلاميا مؤكدا وملازما - مثله فى ذلك مثل الختان[١٦] - فإن هذا النوع من الزواج موزع على نطاق واسع فى مناطق إفريقيا الاستوائية التى دخلت الإسلام، خاصة فى المجتمعات التى ينقصها تنظيم سلالى متطور وعميق (تنقصها شجرات أنساب واضحة).

حيث نجد نظام الزواج من ابنة العم، ذلك النظام الأبوى الموازى (سواء كانت ابنة العم هنا ابنة عم مباشرة أو مصنفة باعتبارها ابنة عم)، إنما هو نظام تجرى ممارسته على نطاق واسع فى المجتمعات التى يسمح فيها للمرأة بالحصول على بعض من حقوقها فى الميراث على وفق أحكام الشريعة - فى هذه الحالة فإن هذا الشكل من أشكال الزواج يعتبر على نطاق واسع - وسيلة لتأمين عدم انتقال الممتلكات خارج نطاق الأسرة الممتدة (العائلة) بمعنى عدم انتقالها إلى فرع آخر أو عشيرة أخرى أو قبيلة أخرى. وحيث لا ترث المرأة ممتلكات ذات قيمة، نجد أن التطبيق والممارسة يجرى تكييفهما على أسس أخرى. وأكثر من هذا فمهما كان الوضع بالنظر إلى الميراث، عند

حدوث الزواج من ابنة العم، فإن حدوثه الفعلى من حيث علاقته بكل أنواع الزواج الأخرى ليس بالضرورة يشكل نسبة عالية جدا، بل لقد تبُذّه عدديا بِنى زوجية أخرى كالزواج من ابنة العمة أو ابنة الخال. وهذا فى الحقيقة ما يحدث بين بعض جماعات الفولانى[١٧]. وفى أماكن أخرى فى بعض أنحاء المناطق التى جرى مسحها فى كتابنا هذا، كما هو الحال عند البدو الصوماليين فى الشمال الصومالى، وكما هو الحال عند الولوف Wolof، فإن هذه الممارسة لا تشكل أى انتهاك ملموس على الإطلاق[٢٠]. لهذه الأسباب المذكورة آنفا، فإن هذا وغيره من أمثلة الفشل فى التوائم أو التكيف مع هذه البنية التى تمثل الزواج المفضل أو من أجل مسألة الفشل فى مراعاة سلسلة النسب الداخلية (الناتجة عن الزواج اللحمى أو الزواج من الأقارب أو الزواج من داخل القبيلة أو العشيرة endogamy) يجب ألا نعتبر اعتبار هذا نقصا أو قصورا فى تقوى المسلم muslim devotion.

ثم إننا فى حاجة إلى ملاحظة أثر التسامح الإسلامى فيما يتعلق بتعدد الزوجات لدرجة أنه أقر الزواج بأربع زوجات شرعيات. وبقدر اهتمامنا بالزواج الجمعى plural marriage الوثنى فى إفريقيا الاستوائية، فإن هذا القصر (المقصود الاقتصار على أربع زوجات) يعد أقل هَوْلا مما كان عليه الحال قبل ذلك (المقصود قبل الإسلام) إنه فى أى حالة من الحالات يكاد يمثل صراعا مع ممارسات الزواج التقليدية (المقصود الوثنية) عند الزعماء الإفريقيين الذين يكثرون من الزوجات وأكثر من هذا فإن هذه القيود (التى وضعها الإسلام) قد جرى تلطيفها بتسهيل أمر الطلاق وبحق الأزواج فى الاعتراف بورثة شرعيين وأخلاف succssors تم إنجابهم من المحظيات concubines.

والقضية الأكثر حماسا هى تلك المتعلقة بفكرة المسلم عن الزواج والحقوق والواجبات الناشئة عنه، التى تصطدم بطبيعة الزواج التقليدى (المقصود الزواج الوثنى traditional). فرغم أنه وَلِى المرأة هو الوصى عليها، فإن الشريعة الإسلامية تعتبر الزواج - فى الأساس - علاقة اختيارية بين فردين (الزوج والزوجة). فأساس عقد

الزواج هو الموافقة الصريحة للعروس على الزواج (ولا تخضع إلا لإجبار constraint وليّها). وقبولها للمهر أو الصداق الذى حدده المتقدم للزواج منها (المبلغ المدفوع لقاء الزواج) وهذا بطبيعة الحال، لابد أن يكون مصحوبا باحتفال ذى طابع دينى يُضفى قداسة على الزواج، يحضره شهود، ويجرى طقوسه أحد رجال الدين (شيخ).

وبمجرد عقد القران يصبح للزوج كل الحقوق على زوجته باعتبارها شريكا له فى الفراش (العلاقة الجنسية) ومعينة له فى كل أمور حياته (تأديتها خدماتها المنزلية) كما يعطيه الحق فى أن ينسب إليه كل من تنجبه الزوجة – خلال فترة زواجها منه. ورغم أن الزواج يعطى للزوج فى الغالب ايضا سلطانا كاملا على زوجته التى أصبحت الآن تابعته كلية له، خاضعة لسلطانه أكثر من خضوعها – سابقا أى قبل الزواج – لسلطة أبيها وإخوتها، ومع هذا فالزواج يضع على كاهل الرجل (الزوج) التزامات وواجبات. فالزوج ملزم على الأقل بتدبير حياة طيبة لزوجته وأولاده. بل إن الزوج ليس مسئولا بالضرورة مسئولية قانونية كاملة عن الشخصية الاعتبارية (القانونية) legal person لزوجته. وعلى النحو نفسه ليس مسئولا عن ارتباطاتها القانونية (المتعلقة بالحقوق..) بأقاربها وعشيرتها أو وليها. وبالإضافة لهذا فإن وضع الزوج يقوى بإمكانه تطليق زوجته طلاقا نهائيا (بائنا) بينما الزوج يحتفظ فى الوقت نفسه بحقوقه على الأنجال (بنين وبنات). وهنا نجد أن امتيازاته التى يحسد عليها تقل قليلا – فى مثل هذه الظروف – إذ يتعين على الزوجة المطلقة أن تبقى عنده لفترة متفق عليها، وقد تحصل المرأة بدورها على الطلاق (فك عُرى الزواج) بسهولة، وإن كانت هذه السهولة نظرية أكثر منها عند الممارسة والتطبيق هذا – حقيقة – لا يطبق إلا عندما يسىء الزوج بشكل غير معقول[٢١] (أو بتعبير آخر بشكل مبالغ فيه) كأن يفشل فى إعالتها أو يتركها دون مؤن كافية أو أن يعجز عن معاشرتها جنسيا أو إذا كان يعانى من عجز فيزيقى (بدنى) أو عقلى. ولا نكاد نحتاج أن نضيف أنه فى المجتمعات المسلمة نجد أن

درجة التفاصيل فى المذاهب الفقهية المختلفة فى هذه المسائل الآنف ذكرها وفى المسائل المتصلة بها لا تختلف إلا فى مدى التفاصيل الفعلية المتعلقة بإجراءات التقاضى.

ويقدر تبنى الشعوب (القبائل) الأمومية لنظم الزواج الإسلامية وهى التى نتناولها فى السياق التالى، فإن أكثر الآثار حسما، هو ذلك الذى يمس وضع الأطفال إذا بقيت الأم خارج نطاق الإسلام (لم تدخل الإسلام أو لم تعلن اعتناقها له)، فإنهم - أى الأطفال - يكتسبون نسبا مزدوجا dual offiliation: بين مجموعة group أمهم (والمقصود هنا أسرة أمهم أو عشيرتها أو قبيلتها) وذلك من خلال ارتباطاتهم الأمومية matirnial ties مجموعة (أسرته أو عشيرته أو قبيلته) أبيهم من خلال ارتباطاتهم الأبوية. وقد يبدو هذا مصدر الصراع، أو يستخدم لتحقيق ميزة بتوسيع دائرة الروابط الفعالية للأطفال باندراجهم فى هاتين الوحدتين (المقصود الوحدة البشرية للأم والوحدة البشرية للأب). وإذا اعتنقت الزوجة هى أيضا الإسلام فلا مجال إلا أن ينسب الأطفال لأبيهم وعشيرة أبيهم، وهذا يدعم تطبيق قواعد المواريث الإسلامية.

وفى المراحل الأولى للتحول للإسلام - كما هو الحال بين جماعات الديوجو Diogo التى تأخذ بالنظام الأمومى، فى تنزانيا، نجد أن الصراعات تنشب بسبب الخلافات حول الميراث وحول التعاقب succession (المقصود هنا مشيخة القبيلة أو العشيرة أو تولى المناصب الوراثية أو الهيمنة على الزمام... الخ)، كما نجد المحاكم التقليدية (المقصود غير الإسلامية) والمحاكم التى تقضى بالشريعة تصدر أحكاما مختلفة(٢٢). هنا مرة أخرى نجد الأفراد ينتهزون الفرص، إن أمكنهم ذلك، لاجئين للشريعة للالتفاف حول القواعد والنظم التقليدية (غير الإسلامية) إن كانت فى غير صالحهم. وعلى هذا فإن زعماء قبائل الياو yao يستخدمون نظام الزواج الإسلامى فى دفع المهر، لأن هذا الوضع يعطيهم وضعا يؤهلهم لمزيد من السيطرة على زوجاتهم، خاصة لتجنب حق

إقامة الزوجة فى ظل النظام الأمومى - فى الإقامة مع زوجها فى بيت عشيرتها بمعنى أن يقيم الزوجان فى ظل هذا النظام فى مساكن بيت عشيرة الزوجة أو أسرتها(٢٢) matrilineal settlement.

إنه لأمر يبدو متناقضا تناقضا ظاهريا، أنه بينما هذا الصراع على النسب ووراثة المنصب والمكانة والإقامة، بعد الزواج (حيث كانت الإقامة فى مقر عشيرة الزوجة أو أسرتها سائدة قبل ذلك أى قبل الإسلام) لابد أن ينشأ بالضرورة عندما يتغلغل الإسلام فى المجتمعات الأمومية - فإن الزواج الأمومى فى حد ذاته مثله مثل الزواج فى الإسلام (وهو يتبع النظام الأبوى) من السهل فك عراه وغالبا ما يكون غير مستقر unstable.

وأثارت الطبيعة المشتركة الاعتيادية للعلاقات الزوجية القبلية، بالإضافة إلى ما يتصل بها من نظام الدفع (الثمن) فى الزواج التقليدى (غير الإسلامى) والدفع المقدم prestations (المهر) ولنتناول العنصر الأخير أولا، فهبة الزواج الأساسية عند المسلمين (المهر أو الصداق) جرت العادة أن تأخذ بها نظم الزواج التقليدية (عند غير المسلمين) باعتبارها هبة (أو منحة) شخصية غالبا ما تكون مشروطة رغم أنها حقيقة قد تكون فى بعض الأحيان اسمية أو ضئيلة القيمة، لكنها على أية حال هدية (منحة) للعروس، تُدفع فى الأساس عند الطلاق أو عند وفاة الزوج. هذا هو الوضع العام بين شعوب وقبائل مسلمة مختلفة مثل الماندنكا **Mandinka** وتوكلور **tokolor** والكانورى **kanuri** والحوصة (الهوسا) والفولانى **fulani** والصومالى(٢٤) **somali** وبين جماعات الديولا **Dyula** فى الغرب الإفريقى، وهى جماعات تعمل فى مجال التجارة، وتنظيمها الاجتماعى أكثر تشتتا وتشظيا، وهم يعيشون فى ظروف أكثر حضرية حيث تخلى كثيرون منهم عن كثير من أدوارهم التقليدية(٢٥) - هؤلاء لا يدفعون عادة إلا الدوطة **dower** للعروس (الدوطة المقدمة للعروس شخصيا).

ورغم أنَّ الوضع فى حالات أخرى لا يبدو واضحا تماما، فهناك بعض الإشارات فى الوصف الذى قدمه لنا ستننج steening لعقد الزواج عند الرعاة الفولانيين[٢٦]، pastural fulani، فهنا نجد أن الجزء الإسلامى لمراسم الزواج وما يتعلق به من أمور مالية marriage prestations يُفسّر بالرجوع إلى ذلك الجانب من الزواج الذى يهتم بالعلاقة بين الزوجين بوصفهما أفرادا أكثر من اعتبارهما أعضاء فى مجموعة قرابية أو مجموعة ذات صلات انتسابية. الفاصل واضح على نحو خاص بين البدو الرعاة الصوماليين، حيث إتمام حفل الزواج الإسلامى وكتابة عقد المهر -كما فى الزواج رغما عن الأسره أو العشيرة (فرار الزوجة أو البنت مع عشيق لها بعقد الزواج) marriage by elopement حيث لا ينطوى هذا الزواج على أى دفع أو مبلغ مدفوع لقاء الزواج، فهذا الزواج الذى يتم بعد فرار المرأة من بيت زوجها أو عشيرتها يؤسس وحدة زواجية marital union بين الزوجين ويعطى الزوج سيطرة كاملة على خصوبة زوجته (من تنجبه) خلال فترة الوحدة (الوحدة الزواجية union).

وعلى أية حال فإنهم لا يوجدون (يخلقون) علاقات انتساب affinial بين ذرية الزوجين، ولا هم يعطون للزوج حق الزواج من أخوات زوجته إذا ماتت، ولا يسمحون – بشكل تلقائى – لأفراد عشيرته بأن يرثوا أرملته وعلى هذا فالمهر – كما هو فى حالة عشائر الصومال – يعطى للزوج الحق فى أى طفل ولد من زوجته خلال فترة زواجهما during their union بصرف النظر عن الأب الحقيقى لهذا المولود. وعلى أية حال، يبدو من الصعب أن نقرر من خلال التراث والأدب الحالى، مدى انتشار هذه الممارسات فى أنحاء أخرى من إفريقيا الاستوائية حيث دخلت فكرة المهر الإسلامية فى النظام التقليدى المتعلق بالمبلغ المدفوع أو القيمة المدفوعة للزوجة عند الزواج.هذه مسألة تحتاج من الأنثروبولوجيين لمزيد من الدراسة التفصيلية المتقنة.

أما زواج أخي الزوج من أرملة أخيه (إن كان الزوج بلا عقب) وهو المعروف باسم leviratie marriage وميراث الأرملة، ونظام إحلال أخت الزوجة مكانها بعد وفاتها - كل هذا بجوانبه الأكثر اتساعا - لا يحظى بالقبول إذ لم تكن الشريعة تسمح به، وقد ألمحنا بالفعل لهذه النّظم.(٢٧) هنا يبدو الوضع العام أنه حيث توجد العشيرة المشتركة corporate kin مستمرة فى لعب دور مهم فى العلاقات الاجتماعية، وحيث يؤسس الزواج علاقات قربى وانتساب affmlal telationship بين المجتمعات groups فإن الحقوق التقليدية المتعلقة بالاستبدال الزوجي أو الإحلال الزوجي marital replacement تبقى قائمة، ومع هذا فإن الأرامل اللائى يرغبن - لأسباب شخصية - فى التخلى عن الانتماء لعشيرة أزواجهن المتوفين أو قطع ارتباطهن بها - أن يلجأن للمحاكم الشرعية (الإسلامية)(٢٨) هنا بطبيعة الحال، نجد أن بنود الشريعة الإسلامية تحترم الالتزام بفترة العدة التى يحظر فيها على المرأة أن تتزوج مؤكدة بذلك حق الزوج المتوفى (أو المطلّق - بتشديد الطاء وكسرها) فى النطفة التى وضعها والتى قد ينتج منها مولود، سواء كان ذكرا أو أنثى (حقه فى تخصيبه السابق على وفاته)، وهو يتفق مع المتطلبات المعتادة فى كثير من النظم الأبوية فى شقها المتعلق بالذرية.

وأخيرا فالعنصر المهم بل الذى هو فى الغاية من الأهمية والذى يستحق مزيدا من الدراسة، والمنطوى على معنى مباشر لأثر الإسلام على استقرار الزواج القبلى - متعلق بطبيعة العلاقات القانونية (المتعلقة بالحقوق) للمرأة المتزوجة، بعشيرتها her own kin (أو قبيلتها أو أقاربها الأقربين). فبينما الشريعة فى المجتمعات الأبوية (ذات الانتماء الأبوى) تركز على حقوق الرجل، أو على الأقل لا تعمل على إضعافها أو التقليل من شأنها، فيما يتعلق بمن تنجبه زوجته، فإنها - أى الشريعة - فى الوقت نفسة تطلب من المرأة المتزوجة أن تحافظ على علاقات قوية مع أسرتها التى ولدت بين جنبيها her own natal kin. حقيقة إنه فى الإسلام نجد أن عشيرة (أو أسرة) الزوجة الأبوية (التى

تمثل انتماءها من ناحية أبيها) هى المسئولة عن أى ضرر خطير يلحق بها (بالزوجة) فهم (أى أفراد عشيرتها أو أسرتها) على سبيل المثال الذين يدفعون الدية عنها وهم الذين يأخذون الدية إن هى قتلت، هم وليس زوجها. وعلى هذا فبين الصوماليين لا نجد للزوج حقا فى طلب الدية إن قتلت زوجته وإنما كل ما يحق له هو أن يطالب بأن يتزوج زوجة أخرى من أسرتها أو عشيرتها (عوضا عن زوجته المقتولة) sororatic replacement.

وعلى أية حال ففى كثير من المجتمعات التقليدية الأبوية الأخرى، نجد أن الزواج لا ينطوى فقط على نسبة إنتاج (الذرية الناتجة عن الزواج) زوجته له، نسبة كاملة وحملهم (أى هذه الذرية) اسم عشيرة الأب (أو لقبها) وإنما ينطوى أيضا على مسئولية الزوج مسئولية كاملة عن زوجته وتمثيله لها قانونيا(٢٩) for her personal at law. إنه فى هذا النوع من المجتمعات الأبوية، نجد أن الزواج يكون عادة مستقراً استقراراً شبه كامل، لأن تطبيق الشريعة (الإسلامية) هنا سيكون له - كما هو متوقع - تأثير مزدوج فى تعديل توزيع الحقوق التقليدية فيما يتعلق بالمرأة بين عشيرتها (أهلها) وعشيرة زوجها (من المفهوم بمن فيهما الزوج نفسه)، بالإضافة إلى أن هذا يضيف قوة الروابط الزوجية. إن تغيرات من هذا النوع تبدو مثيرة جدا للدهشة، فى حالة شعوب (قبائل) مثل الجالا Galla حيث لامجال لفصل عرى الزواج التقليدى (أى لا طلاق ولا أى وسيلة أخرى مهما كان مسماها للانفصال بين الزوجين).

وثمة قضية مناظرة لما ذكرناه آنفا، تستحق الاهتمام بها. هنا، تتعلق بأثر تلك المبادئ الشرعية الإسلامية المتعلقة بالحقوق الأبوية للرجال فى المجتمعات الأبوية، حيث إن الزواج التقليدى (الوثنى) لا يعطى الزوج حق احتكار نسبة من تنجبهم زوجته إليه (أو بتعبير آخر لا يعطى للزوج حق بنوة من تنجبهم زوجته)، ونجد هذا فى جماعات الباجندا Baganda فالأطفال الذين تنجبهم الزوجة نتيجة اتصالاتها غير الشرعية

irregular ينسـبون إلـى من أنجبـوهم أكـثر مما ينسبـون إلى الزوج الشـرعى legal أو بتعبير آخر ينسبون إلى صاحب العلاقة الذى قد لا يكون هو الزوج الشرعى.

إذا كنا قد تحدثنا هنا كثيرا عن الزواج وما يرتبط به من حقوق وواجبات، فذلك لأنه فى هذه الدائرة من دوائر الأوضاع الشخصية (الأحوال الشخصية) والمواريث يبدو أثر الشـريعة فى حـالاته الأقـوى والأوضـح. وقـد اسـتـمـر هذا الحـال فى ظل الحكم الاستعمارى وواصل استمراره فى عـهود الاستقلال، فى حين وجدنا جوانب أخرى من الشريعة راحت تتهاوى بشكل متزايد فى نطاق الإدارة المدنية.

الهوامش

(١) هذه الملاحظات تنطبق خاصة على الباحثين فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذين أبدوا اتجاها محبطا بتجنبهم هذا الموضوع المهم، تاركين المجال تركا يكاد يكون كاملا للمهتمين بالدراسات العربية، ومنهم ترمنجهام Trimingham وأندرسون Anderson (١٩٥٤) اللذان أسهما إسهامات هى الأهم والأكثر قيمة بلا جدال حتى اليوم.

(٢) Nadel , 1942, p.170

(٣) فى الأوضاع الحديثة فى الشمال النيجيرى بشكل عام، انظر :

Anderson, op. cit, pp.195-204

(٤) Lebeuf , 1959 . Boullie, 1937,p.211

(٥) Lewis , 1961pp.191-59

(٦) يمكن تفسير هذا أيضا باستخدام بنود الوصايا التى يوصى المسلمون بمقتضاها، سواء كانت مكتوبة أم غير مكتوبة.

(٧) Michell, 1956

(٨) cole, 1949&smith,1955

(٩) middleton, 1961

(١٠) 1942, pp.242-3 وعن قضية فوتا تورو، انظر Gueye, 1957

(١١) Hopen, 1958, stenning, 1959;&Dupire,1962

(١٢) Alexandre, 1963, p.24

(١٣) وعلى هذا ففى بعض مناطق الحوصة (الهوسا) لا تواصل المرأة عملها التقليدى فى مجال الزراعة إذا تحول أقاربها folk - men إلى الإسلام .

(١٤) يختلف الوضع شيئا ما بين المذاهب فالمذهب المالكى هو الأكثر تأكيدا على حقوق العبيد.

(١٥) Trimingham, 1959,p.132 f ,and smith ,1959

(١٦) See below,p.68

(١٧) Hopen , op. cit, pp.71-88;stenning,op.cit,pp.111ff.

(١٨) Tanner,1964

(١٩) Baclay ,1964,pp.118f .

(٢٠) لكن بين جماعات الولوف wolof فى المواقع الحضرية فى داكار جرى انتهاك جزئى لقاعدة الزواج من ابنة العم. انظر Thore, 1964 وبين العفار (الدناقل) فى الصومال الفرنسى (سابقا) وإثيوبيا الذين اعتنقوا الإسلام وتمسكوا به بقوة فإن الواحد منهم يفضل الزواج من ابنة العمة. انظر chede-ville,1966.

(٢١) تختلف مقاييس المعاملة السيئة اختلافا كبيرا، ويمكننا تخيل ذلك.

(٢٢) Trimingham,1964,pp.150-15

(٢٣) Michell,1956,pp.130f

(٢٤) Trimingham,1959,pp.165-8

وعن الحوصة (الهوسا) انظر smith,1953 pp.321 f وعن الفولانى انظر Hopen ,stenning &Dupire وعن الصومال انظر : Lewis , 1962

(٢٥) Barclay,op.cit,pp.244-7

(٢٦) pp.132f, 1959

(٢٧) تأثير الشريعة الإسلامية فى أشكال أخرى من الزواج التقليدى مثل الزواج المعروف بين الفولانى باسم cicisbean marriage جدير بالذكر أيضا. انظر stenning , op. cit , pp.140-6

(٢٨) trimingham,1959 , pp.169-70 وفى النوبا Nupe ظهر صراع بين الممارسات التقليدية والإسلامية مادامت العادات تقضى بأن الأخ الأصغر هو الذى يرث أرملة أخيه المتوفى أو هو الذى يخلفه فيها. Nadel, p280,1954

(٢٩) نوقشت هذه القضايا ببعض التفاصيل فى :

Lewis, 1962; and in lewis in Banton (ed.) , 1965,pp.87-112

(٥)

الإسلام والمعتقدات الوثنية وما يتّصل بها من طُقوس

[العقائد التقليدية (الوثنية) - بعض العقائد الوثنية غالبا ما يكون موحى بها- من سمات الثواب والعقاب فى العقائد الوثنية - الروح العالمية للإسلام - الأولياء والشفاعة - الجن - السحر - جدول توفيقى مقارن بين العقائد الوثنية والعقائد الإسلامية - الطقوس والشعائر - الصدقات والأضحيات - تعليقات القسم الخامس].

(أ) العقائد التقليدية (الوثنية) :

فى المراحل الأولى لتغلغل الإسلام فى إفريقيا الاستوائية قلما استطاع الإسلام أن يقدم ذاته بوصفه لاهوتا شاملا أو بتعبير آخر من خلال الجوانب العقدية الشاملة فيه. فالحقيقة أن كل ما كان مطلوبا من المتحولين الجدد للإسلام على الصعيد الدينى الخالص هو ضرورة إقرارهم بمبادئ العقيدة ممثلة فى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله بالإضافة إلى طائفة من الفروض والأوامر الدينية[1]. ومع هذا فسرعان ما ظهرت أهمية قضية مؤداها إلى أى مدى يمكن للدين التقليدى (المقصود الوثنى) أن يتكيف مع الممارسات الإسلامية ؟ نقول الدين التقليدى برمته وليس مجرد طقوسه وعلى هذا، فهنا - تماما كما هو الحال بالنسبة للمجالات الاجتماعية المختلفة التى عالجناها لتونا - علينا أن نبدأ بفحص جوانب الاتفاق - إن وجدت - بين الأفكار

والطقوس الموجودة فى الأديان التقليدية، وتلك الموجودة فى الإسلام ثم نبين إلى أى مدى حدث التداخل أو " الحوار " وكيف شكل هذا " التداخل " أو " الحوار " الطبيعة المحلية لعبادة المسلم.

وقبل أن ندرس كيفية تأثير الظاهرة الدينية التقليدية (المقصود الوثنية) فى الإيمان الإسلامى وكيفية تأثرها به لابد من مراعاة الإلمام بالطبيعة العامة لمعظم أبعاد الدين القبلى وهذا لا يشكل فاصلا بين الأنظمة الدينية القبلية من ناحية والإسلام كدين موحى به من ناحية أخرى، رغم أن هذا الفاصل غالبا ما يصفه الدارسون، ذلك لأنه رغم ما فى هذا الفاصل من بعض الحجية فإن العبادات التقليدية (المقصود الوثنية) هى أيضا غالبا ما تكون موحى بها "revealed" فى سياق أو آخر(٢). لكن ما يبدو ذا دلالة أوسع بكثير هو الطبيعة الخاصة المتسمة بالفولانية immediacy التى تعد ملمحا مثيراً للدهشة فى الأديان المتوطنة (أو الطبيعية والمقصود هنا الوثنية) فالقوى (المعبودة) فى الأديان التقليدية عادة ما يعتقد أنها تساند (أو تؤازر) النظام الأخلاقى الذى يُقر ازدهار العدل ومجازاة الإحسان بالإحسان، الآن وفورا، ليس فى الحياة الأخرى أو بتعبير آخر ليس بعد الحياة الآنية أو ليس بعد الموت، ففكرة الحياة بعد الموت ذات مفهوم غائم وضبابى، وإنما تتم المكافأة داخل المجتمع نفسه. وعلى هذا ففكرة الفردوس والجحيم تبدو فكرة لا يجرى التركيز عليها تركيزا شديدا، وهى فى الوقت نفسه فكرة غائبة تماما، أى أن لها وجوداً على نحو ما، كما أن سوء الحظ والمرض بل والموت نفسه كل هذا غالبا ما ينظر إليه فى جانب منه على اعتبار أنه انعكاس للحياة الأخلاقية فى المجتمع أو بين الجماعة أو بتعبيرآخر باعتباره ظاهرة مصاحبة epiphenomenon للمسلك الأخلاقى بين الجماعة. وعلى هذا فبسبب هذا النسيج الثرى المتشابك، وهذا الثراء الكوزمولوجى المتقن (أو بتعبير آخر : بسبب هذه الأفكار عن الكون وأبعاده) وجدنا أن معظم الديانات الإفريقية ذات طبيعة متمركزة

حول العرق من حيث الإيمان أن المشتركين فى عقيدة معينة هم أرقى الأعراق (طبيعة إثنوسنتريكية). وهذا يرتبط ارتباطا وثيقا بخصوصية المجتمع التقليدى (المقصود الوثنى).

كل هذا - كما هو واضح - يتناقض مع الروح العالمية للإسلام، ومع اهتمامه بالخلود والأبدية أكثر من اهتمامه بالحاضر today، والسياق الدينى التقليدى (الوثنى) يناقض اهتمام الإسلام بالأخرويات (العالم الآخر) كما يتناقض مع منحى الإسلام للتسليم بقضاء الله وقدره وانتظار ثوابه وعقابه بعد الموت أى فى الحياة الأخرى وليس فى حياتنا التى نحياها الآن. ومع هذا فكما كررنا ولاحظنا مرارا، أن الدافع لقبول الإسلام بوصفه نموذجا ثقافيا جديدا قد لاقى دعما قويا كما هو الحال على نحو خاص - فى ظل ظروف توسع وامتداد الحدود الثقافية والاجتماعية، مع وجود احتمالات جديدة لمصالح جديدة، وتداخلات أو تضافرات ثقافية واجتماعية. فى مثل هذه الظروف المشجعة حيث يتسع مدى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية لم توقف التناقضات التى أوردناها آنفا مسيرة الإسلام بل إنها بالتأكيد أسهمت فى إيجاد توتر ديناميكى بين الدين القديم والدين الجديد. هذا التوتر كما لابد أن نلاحظ ذو طبيعة مختلفة عن التوتر الناشئ فى الماضى بين تفاعلات وتداخلات ثقافية أخرى. ذلك لأن تراث الإسلام المكتوب، مهما كان غير كاف ومهما كان مشتتا فى مكتبات متفرقة لعلماء دين محليين، فإنه احتفظ لنا بنسق من المُثل العليا المُلهمة ذات القداسة تُعرِّى الضرائب والقصور المصاحبين للتطبيق الفعلى، وهذا التراث الإسلامى المكتوب كان أكثر تأثيراً بكثير من الأعراف والتقاليد المحلية غير المكتوبة (المنقولة شفاهة).

كان اعتراف الإسلام العام والشامل بوجود القوى ذات الطبيعة الروحية والباطنية هو حقيقة العامل الأكثر أهمية الذى سهل انتشار دعوته، وتمكينه من إحداث تأثيره الأول أثناء عملية أسلمة المعتقدات التقليدية (الوثنية) وإن كان هذا على حساب تغلغل أفكاره (أفكار الإسلام) بعمق. وبطبيعة الحال، فإن الإسلام يركز على توحيد الله

الواحد الخالق الذى لاشريك له، ويستبعد بشدة كل ما يتعلق بالصراع على السلطان، وكل (القوى) المناوئة التى يمكن أن تفسد - بأى شكل من الأشكال - انفراده (سبحانه) بالسيادة لكن حين يقول المرء ذلك، ومادامت قدرة الله الفائقة الشامخة بغير حدود، فليس من الممكن التوفيق بين هذا وجود (قوى) أخرى، لكن القرآن[٢](الكريم) نفسه يقدم لنا مسوغا لوجود حشد من (القوى) الأخرى الجانبية وحشد من الأرواح spirits (الفاعلة المؤثرة). وقد لا تكون هذه القوى وتلك الأرواح كلها " شرعية" بالقدر نفسه أو بتعبير آخر قد لا تكون على القدر نفسه من الشرعية (أو من الوجودالحقيقى equally legitimate)، لكن وجودها وتأثيرها من حيث كونها ضارة أو نافعة ليس محل نزاع.

وعلى هذا فمادام من الممكن للعقائد التقليدية (الوثنية) أن تتواءم مع خطة sche-ma الإسلام ومحورها الذى لا نزاع حوله هو التوحيد المطلق لله فإن الإسلام - بالإضافة لهذا - لم يطلب من اتباعه الجدد أن يتخلوا عن عقائدهم فى القوى الباطنية أو الروحية التى كانوا يؤمنون بها (الأرواح الشريرة أو الخيرة مثلا). لقد ابتعد الإسلام بعدا كبيرا عن مثل هذا الطلب (أى طلبه من أتباعه الجدد الابتعاد عن الإيمان بهذه القوى). ففى القرآن الكريم ذكر لحشد من الملائكة والجن والعفاريت، وقد وجد المؤمنون بهذا فكان رحبا فى القرآن فراحوا يوردون منه الآيات للتأكيد على وجودها وعلى أنها ظاهرة حقيقية. وأكثرمن هذا فإن الأشخاص أو الذوات figures (ذوات القداسة) الذين عرفتهم مجتمعات ما قبل الإسلام والذين كان من الممكن استيعابهم دون تحريف كثير فى إطار الأفكار الإسلامية خاصة إطار التفسير الصوفى الإسلامى، فأصبح من الممكن بالفعل تشربها ضمن سلسلة الوساطات (الشفاعات) التى تنساب من خلالها التوسلات إلى النبى ومنه إلى الله (سبحانه).

والإسلام (اللاهوت الإسلامى muslim theology) متسامح - على النحو نفسه - فى توجهه تجاه : القداسة divination والسحر والشعوذة magic , wichcraft&sorcery

وإن كان يدين توظيف السحر فى الأعمال غير المشروعة، لكنه يحاول فى أن له تأثيراً وهذه الأنشطة الباطنية (الصوفية) لها مسميات مختلفة باللغة العربية، لكن ربما كان"مسمى السحر "(٤) – وهو الأكثر شيوعا وعمومية – قد أصبح يشغل مكانا بارزا فى التراث الشعبى (الشائع) فى الإسلام.

كيف تقدمت هذه المقولات الإسلامية بنجاح – حقيقة – لاستيعاب المعتقدات والطقوس التقليدية (المقصود الوثنية) ؟ الأفكار التقليدية عن " رب الأرباب "High God أو الرب الأعلى أو القوة العليا الفائقة supreme power أو الروح spirit – تبدو بشكل عام وبالفعل مماثلة لفكرة الله عند المسلمين. وهذا –على نحو خاص –هو الحال عندما تكون هذه القوة أو الروح أو رب الأرباب فى الدين التقليدى (الوثنى) بعيدا عن اهتمامات الإنسان أو بتعبير آخر غير منغمس فى تدبير أمورهم –وعلى هذا فإننا نجد تماثلا بين الرب الكوشى cushitic الذى يسمونه واق waq والله عند كل من مسلمى الجالا Galla ومسلمى الصومال somali، بل إن له عند بعض الصوماليين الاسم نفسه (واق) كاستخدام شائع عند تقديم الأضحيات إذ يقولون (واق، دا إن) ومعناه " أضحية الله " أو " أقدم هذه الأضحية أو التقدمة لله "(٥). وعلى النحو نفسه فإن جماعات الموسى Mossi يطلقون اسم إلههم المتسامى otiose deily أى البعيد عن مجريات الأمور، واسمه وينان winan على الله (المفهوم أن ذلك بعد أن أسلموا) والنوبى Nupe يطلقون على الله أيضا اسم إلههم الأعلى التقليدى supreme deity، اسمه سوكو(٦) soko ومرة أخرى نجد أنه عند جماعات السواحيليين فى الشرق الإفريقى أن الرب الخالق التقليدى واسمه مانجو Mangu يتطابق مع الله لذا فهم يطلقون – بعد أن أسلموا – اسم مانجو على الله، فمانجو هو اسم الله المستخدم فى الدعوات والتضرعات العادية (غير الرسمية) أما المصطلح الله، فمقتصر على الاستخدام فى الأشعار بالإضافة إلى اعتباره من ضمن مخزون التعبيرات العربية التى دخلت إلى اللغة السواحيلية(٧). وعلى النحو نفسه فإن اليوربا yoruba الذين اعتنقوا الإسلام

يجدون تطابقا بين إلههم التقليدى الأعلى (رب الأرباب) واسمه أولورين Olorin أو أولودومير Olodumare، وبين الله. وعلى أية حال، فليس هناك بين الحوصة (الهوسا) والصنغى songhay فاصل بين اسم الإله الأعلى supreme deity قبل الإسلام، والمصطلحات العامية أو الدارجة المستخدمة لوصف اللورد Lord أو السيد الإنجليزى English master – فكلها مصطلحات يجرى استخدامها مرادفة لكلمة " الله ".

وبالنسبة للنبى محمد، فعادة ما نجد شيئا من الصعوبة فى العثور على مصطلح شعبى يعبر عن وضعه المتفرد، رغم أن السواحيليين (فى الشرق الإفريقى) والحوصة (أو الهوسا) (فى الغرب الإفريقى) يصفونه وصفا دقيقا بما فيه الكفاية بأنه رسول الله. وفى الغرب الإفريقى، خاصة بين الذين يكون إسلامهم فى حده الأدنى، هناك اتجاه للتقليل من دور النبى (محمد). وفى بعض المناطق انعكاس تحريم المسلمين للخنزير، فتحول المفهوم للعكس تماما، فبسبب تحريم أكل لحمه أصبح الخنزير حيوانا مقدسا، وارتبط بطريقة خاصة بمحمد (صلى الله عليه وسلم)(٨).

وفى مجال نشاطات الروح (أو أفعالها). التى هى أكثر اهتماما مباشرة بطقوس عبادة الأسلاف التقليدية ، مثل هذه الطقوس العبادية قد تتكيف بفاعلية مع الإسلام وتواصل جهودها بعد إلباسها لبسا إسلاميا. وعلى أية حال، فعلى العكس من مماثلة الأرباب العلويين High Gods الموجودين قبل الوجود pre-existing لفكرة "الله " فإن الأسلاف " الأجداد ancestors" لم يعد من الممكن أن يكون لهم وجود إن كانوا هم مصدر السلطان أو بتعبير آخر إن كان الأرباب العلويون هم المتحكمين، لم يعد هناك دور للأسلاف (إشارة إلى عبادة الأسلاف) إن أدوارهم فى الإسلام هى أن يقوموا بأدوار الشفعاء intercesors فى سلسلة من التطبيقات تبدأ بالإنسان (الشفيع) حتى تصل إلى الله. والنقطة الانتقالية التى تؤكد مكانتهم فى موضع حفى مكرّم فى الممارسات المحلية للإسلام، هى أن المسلمين لا يصلون لهم (أو لا يتوجهون إليهم بالدعاء)، وإنما الأقرب للصحة أنهم يصلون من أجلهم (أو يدعون من أجلهم) أو من

خلالهم ...but are rather prayed for ,or through هذا الدمج incoration الكامل نجده واضحا بشكل جيد عند بعض أهل السودان الشرقى وإريتريا، أما بين الصوماليين فنجد أن العشيرة وسلسلة الأسلاف، قد تم إضفاء الشرعية عليها - بالفعل - باعتبارها شيوخا (أولياء) مسلمين، وتم تصنيفهم - بشكل عام - ضمن الأولياء (الشيوخ الصالحين) المسلمين(٩)، ونجد هذا إلى حد ما عند السواحيليين(١٠) swahili وفى بعض أنحاء إفريقيا الغربية. وعلى أية حال لابد أن نذكر أنه فى إفريقيا الغربية يبعد الموقف عن الوضوح بعدا كبيرا ويحتاج للمزيد من الدراسة. وهذا التوازن موجود - فيما تقول التقارير - بين جماعات المندى mende والتمن Temne حيث الموتى (وهم أولئك الذين عبروا النهر اتحدوا مع الأولياء (الشيوخ الصالحين) ومع النبى باعتبارهم شفعاء مع الله(١١)، ونجد هذا محددا بشكل أدق فى بنية الشمال الإفريقى الشرقى، كما نجده بين الدياكهانكة Diakhanka فى مناطق السنغال الشرقية(١٢). وفى حالة الصنغى sanghay يبدو الوضع مختلفا شيئا ما فهنا نجد أن بعض الأسلاف يتم استيعابهم فى الملائكة على وفق الهيراركية الصوفية الإسلامية أو بتعبير آخر على وفق الترتيب النسقى للملائكة الذى تأخذ به الطرق الصوفية (الاتجهات الباطنية) لكن يبدو أن غالبيتهم تصنف باعتبارها من الجن (جنْ)(١٣).

هل كانت هذه الأمثلة للتفاعل الإيجابى الناجح بين المقولات ما قبل الإسلامية والمقولات الإسلامية المتعلقة بالظواهر الدينية القابلة للإحياء على المدى الطويل اعتمادا على جملة عوامل مختلفة ؟ إن هذا محتمل بين أكثر الجماعات أهمية : سواء كانت هذه الطقوس تمثل عبادة الأسلاف عبادة خالصة أو مجرد اعتبارهم أمواتا بلا تفرقة بينهم(١٤)، وسواء كانت المجموعات الاجتماعية التى يمثلونها (عشائر أو سلالات) مستمرة ككينونات قابلة للنمو والتطور، وأخيرا فإن المدى الذى وصلت إليه طقوس توقير الأولياء (الشيوخ الصالحين) تلك الطقوس الصوفية، قد لاقى بشكل عام تشجيعا ودعما على المستوى المحلى. أما حيثما يوجد التفسير الأصولى الصارم للشريعة أو

ازدراء المسلمين الحداثيين لتوقير الشيوخ الفاسدين venal holy men منتقدين توقير الأولياء (الشيوخ) مانعين تطور الطرق الصوفية على الصعيد المحلى، فإن هذا الاستيعاب أو التشرب يكاد يختفى أو يكاد يسلم إلى وجود متسامح وإن كان خفيا رغم وضوحه.

وبناء على ذلك فإن تطور عبادة الأجداد المتوطنة تطورا شديدا يبدو وكأنه يقدم ظروفا مواتية لتطور التفسير الصوفى الإسلامى مع تركيز على الأولياء (الشيوخ الصالحين saints) كشفعاء أو وسطاء بين الناس والنبى. وهذا يفضى إلى أن عدم الأهمية النسبية للأولياء saints والصوفية فى إسلام الغرب الإفريقى لابد أن يوضع فى الاعتبار ليس فقط للطريقة التى راح فيها ملوك المنطقة وزعماؤها المحليون يسعون لملاءمة فكرة البركة mystical blessing لاستخدامها لصالحهم، لكن أيضا إلى حقيقة أن الزعماء الإصلاحيين الفولانيين كانوا من مجتمعات (جماعات) لم تشهد - تقليديا - عبادة الأجداد ancestor cult.

وارتبطت الأرواح الطبيعية (الأرواح - الطبيعة) والقوى (الطبيعية) مباشرة بخصوبة خاصة (وقد تشمل هذه على بعض الأجداد)، لكنها أى هذه الأرواح والقوى الطبيعية - لا تلقى اهتماما كبيرا عند المسلمين السلفيين or thodox muslim.

فهذه الأرواح والقوى (المعبودة) على العكس من الأجداد (سلالة الأجداد)، لم يتم استيعابها - عامة - بشكل إيجابى، فتوقيرها (إلى حد العبادة) مدين وبالتالى لم يتم إدراجها فى عالم الجن لغير المسلمين non -muslim jinns. وعلى أية حال فرغم هذا، فإن مثل هذه الظاهرة، تدمج بشكل غير مباشر بطريقة تركز على القوة الفائقة للإسلام (سطوة الإسلام) وتحافظ على المجتمع الدينى (جماعة المؤمنين). وعلى هذا فإن الباحث تريمنجهام يقرر أن بعض مساجد قرى التمن temin تم تشييدها فى أماكن كانت فيما يسبق بساتين مقدسة لجماعات محلية سرية، وبالتالى فإن المسجد تستمر قداسته من ارتباطه بالماضى مع القوى الجديدة رامزا لتفوق الإسلام(١٦) pre. Emi

وعلى النحو نفسه فإن قبر الشريف يوسف الكونين al - kawneyn، nence of islam أحد المؤسسين الرئيسيين للإسلام فى الصومال[١٧] يقع بجوار تل صغير يقال إنه يحوى بقايا الزعيم الوثنى الساحر الذى أسقط الشيخ يوسف حكمه، إذا استطاع الشيخ بفضل بركته الفائقة (قواة الباطنية المتفوقة) أن يحبسه فى الجبل (المقصود هنا حبس باطنى بمعنى أن يصير جزءا من الجبل incarcerated) ليكون ذكرى دائمة تدل على عظمة الإسلام. وثمة محاولات أخرى من هذا النوع لكنها غالبا ما كانت أقل نجاحا، كانت تظهر تباعا مؤدية إلى جدال دينى خطير. وقد قدم لنا البروفسور سكينر skinner مثالا على هذا بين جماعات الموسى mossi فى وقت لاحق وقد نشرنا بحثه فى مجلدنا هذا[١٨].

والوضع غامض الغموض نفسه بالنسبة لعبادة ما تضفى عليه الروح spirit pos- sition تلك العبادة التى يحتمل أن تتطور بتأثير من الإسلام إلى عبادات (أو طقوس) تقليدية متعددة أخرى تحل محل تلك الأقدم منها. وفى أحسن الأحوال - كما هو الحال فى كثير من العبادات الأرواحية (التى تضفى روحا على موجودات الطبيعة nature spirits) نجد أن القوى الباطنية mystical power (ليست الصوفية فى هذا السياق) ذات الفاعلية المؤثرة هنا، تصنف على أنها جن بمعناه الدقيق، جن صالحين أو جن أشرار وقد جرت - فى الغالب - مناقشات كثيرة بين رجال الدين حولهم (أى حول الجن الأشرار والجن الأخيار) وكان هناك درجة من التسامح حول وجودهم ودورهم. والنماذج النمطية التى يمكن أن نسوقها هنا تتمثل فى عبادة الأرواح (الأرواحية) فى الجماعات النسرية التى تعبد الأرواح فى الغرب الإفريقى spirit cults خاصة جماعة الهولى Holey فى الصنغى وجماعة الكنكيرس kinkirsi فى الموسى mossi وجماعة البورى bori فى الحوصة (الهوسا) على نحو خاص[١٩] وعبادة البيبو pepo - position (البيبو هنا تكاد تكون مرادفة للروح) فى المناطق السواحيلية (فى الساحل الإفريقى الشرقى) وطقوس الزار zar فى إثيوبيا وإريتريا وجمهورية الصومال والسودان. ورغم

عدم تذوق (عدم استحسان) المسلمين الأتقياء لكل هذا فى الغالب الأعم، فإن هذه العبادات (والطقوس) خاصة تلك التى لا تستخدم فيها الصور والماسكات masks لم تحقق نجاحا على المستوى المحلى فحسب وإنما نجحت فى الانتشار أحيانا فى المناطق الأخرى التى يقطنها مسلمون. وعلى هذا فطقوس الزار للتعامل مع الأرواح zar spirits قد انتقلت من موطنها الأصلى فى إثيوبيا إلى جمهورية السودان ومصر بل وحتى إلى شبه الجزيرة العربية نفسها(٢٠).

الحيوية المستمرة لطقوس عبادة الأرواح هذه (أو عبادة ما له روح حتى لو كان جمادا spirit -possession cults)، رغم أنها لم تلق استحسانا رسميا فإنه كان يمكن تفسيرها من خلال حقيقة أن الإسلام لم ينكر وجود هذه القوى powers، مهما كانت شريرة وضارة، وعلى عدم إنكار هذا استمرت هذه الطقوس الأرواحية، غير أن الإسلام السلفى islam orthodox مُستثنى من هذا الإيمان الطقسى الآنف ذكره. ومن هنا شاعت هذه الطقوس (أو العبادات الطقسية) بين النساء، ومن خلال النساء، مما جعلها ترتبط بالدعارة (ممارسة البغاء). وعلى أية حال فإن هذا الاتهام ليس مقصوراً على أولئك الذين هم تحت وطأة التمييز أو من أجل أولئك الذين يقدمون نوعا من التعويض compensation إن هذه الطقوس تجذب أيضا أولئك الباحثين عن الراحة relief والتخلص من الأحزان، ذلك لأن الشعائر السلفية والإجراءات الوقائية السلفية prophy- lactics فى الإسلام قد فشلت فى تقديم العلاج. وكما هو متوقع فإن ظروف التغير الاجتماعى السريع وما صاحبه من قلق وصراعات جديدة قد أدى إلى فتح مجال إضافى لهذه الطقوس (العبادية) cults . وحيث يشغل السحر wichcraft & sorcery مكانا بارزا فى الحياة التقليدية فإن طقوس الأرواح spirit -possession cults التى أشرنا إليها آنفا (الزار و غيره) قد تؤدى وظائف حركات مناهضة للسحر anti - wich- craft movements . ومن المؤكد أن كل من شهد هذه الطقوس لا يستطيع أن ينكر وظيفتها المسهلة cathartic (المقصود المسهلة للحياة).

وأخيرا فكل أنواع السحر oracle , magic [الوساطة الروحية – wichcraft] تتفق أفكارها إلى حد كبير بين الإسلام والديانات التقليدية (المقصود الوثنية). وطالما أنها تعتمد على أساليب تجعلها تشتق حيويتها من المصادر الاسلامية، فإن الإسلام – بذلك – يكون قد وافق على الممارسات السحرية وأعطاها موثوقيتها لعلاج الأمراض وإبعاد النحوس (سوء الطالع). ويوجد إله في النهاية هو السبب في كل هذا (الشفاء والنجاح... الخ) لكن المسلمين الحداثيين وحدهم يدينون هذه الاتجاهات ويعتبرونها خرافات. ولا يختلف الوضع مع القداسة (أو تقديم البركة divination) التي تحظى كتبها التي تضم خلاصات وافية باللغة العربية، بانتشار واسع بين مسلمي إفريقيا، كما أن الدعاة المسلمين – كما هو متوقع – قد استخدموا أساليب القداسة (تقديم البركة) عند دعوتهم لغير المسلمين ليدخلوا الإسلام ليبرهنوا ببركتهم (قداستهم) على قوة الإسلام.

وكما في الأخلاقيات التقليدية يعتبر السحر بأنواعه شرا، بل حقيقة – لا أخلاقي amoral – ولا يمكن تبرير استخدامه إلا إذا جرى استخدامه لحماية الحقوق العادلة أورد كيد الآثمين. وعلى هذا فإنه ملائم تماما أن يوظف عالم الدين ليمارس قراءة الرقى (أو التعويذات في هذا السياق spell) على أثر أقدام اللص. وعلى النحو نفسه فإنه يعتقد أن إيذاء رجل مبروك (ولي) يعقبه جزاء (عقاب) إلهي يقع على أم رأس المعتدي، سواء تدخل المعتدى عليه دفاعا عن نفسه أم لا. ويعتقد أن البركة تحل في رجال الدين والأولياء، وهذه البركة تعد بمثابة حارس لهم يدرأ عنهم الخطر. ومرة أخرى، فكما في المجتمع التقليدي (المقصود الوثني) فإن ظروفا بعينها قد تنشأ وتؤدي إلى عدم اعتبار عمل من أعمال البركة شرعيا أو عادلا أو مبررا. فعلى سبيل المثال، قد يُنظر للأولياء holymen أحيانا على أنهم يسيئون استخدام قواهم الروحية لتحقيق مصالح خاصة بهم أو لإلحاق الضرر بالآخرين. بل إن هذه الأنواع من الأنشطة فوق

الطبيعية (المقصود الغيبية أو الروحية الباطنية) تمثل مجالات مؤثلة فى الثقافة الإسلامية إلى الحد الذى يحتم علينا أن نعزو وجود السحر وفكرة القداسة (أو البركة) إلى الإسلام أكثر من عزوها إلى مصادر متوطنة (محلية) فالسحر وفكرة البركة التى ذكرناها آنفا بالإضافة إلى الكثرة الهائلة للكتابات القبالية باللغة العربية (القبالة هى حساب القيم العددية للحروف لمعرفة المستقبل أو لأغراض سحرية) وفى مجال الضرب بالرمل لقصد التكهن(٢٢) geomancy والتنجيم، والبركة أو القداسة المرتبطة بمنح البركة، كل هذا يجعل من الضرورى أن نحذر شيئا ما عند النظر لمثل هذه العقائد الأرواحية animistic أينما وجدت فى الثقافات الإسلامية على أنها - بالضرورة - تعود لمرحلة ما قبل الإسلام، أو اعتبارها مجرد دليل على ضعف الإسلام أو بتعبير آخر مجرد دليل على تدنى درجة الإسلام.

وإذا أردنا مزيدا من التجريد، فإن الاستمرار الفعال لهذه القوى الباطنية والروحية المختلفة فى مجتمعات المسلمين يبدو ناتجا عن اهتمامهم بجوانب الاتصال البشرى (الاجتماع البشرى) الذى استُثنى إلى حد كبير، أو جرى كبته فى إطار العبادات السلفية المتعلقه بالله ورسوله. كل هذه العبادات (أو الطقوس cults) المحيطة سواء كانت محل إدانة أو محل تسامح وصفح، قد تبدو محاولات لسد الفجوة بين كثافة القيم (كثرتها) فى النسيج التقليدى على المستويين الشخصى والاجتماعى، وما يتعلق به من طموحات (تطلعات) وما ارتبطت به من معانٍ باطنية رسختها العادات والتقاليد من ناحية، والمفاهيم الشامخة المتعلقة بالقضاء والقدر فيما يتعلق بالعالم الآخر عند المسلمين أو بتعبير ثان : فيما يتعلق بالأخرويات الإسلامية muslim echatolgy ، إذا وضعنا هذا فى اعتبارنا فإن التوائم أو التكيف الذى ناقشناه آنفا يمكن تلخيصه فى الجدول التالى :

المقولات والعبادات التقليدية	الإسلام
الرب الأعلى ، وهو رب بعيد عن مجريات الأمور (otiose)	الله
....	النبى
الأسلاف (خاصة عند اعتبارهم جزءا فى تسلسل هرمى مع الرب الأعلى high god)	الملائكة / الأولياء / الجن
الطبيعة، الخصوبة (الذرية) الأرواح	الجن والشياطين
السحر والاتصال بالأرواح والقداسة (منح البركة)	هى نفسها عند المسلمين ويطلق عليها اسم شامل هو السحر

وأخيرا عندما يعتبر اعتناق المبادئ الإسلامية المتعلقة بالتوحيد (المبادئ اللاهوتية) والمتعلقة بالكون (الكوزمولوجية) من وجهة نظر الأديان القديمة (الوثنية) بلغة عمليات ديناميكية قائمة على التكيف والتوائم والتقارب، فمن المناسب أن نرجع إلى الحركة التوفيقية syncretism بين الأفكار والطقوس (أو الشعائر) التقليدية، وتلك الإسلامية، عل الأقل فى بعض مراحل التغير الدينى. وعلى أية حال، فمن وجهة نظر الإسلام، فإن هذه الحركة التوفيقية ليست إلا مرحلة مؤقتة فى مسيرة طويلة نحو الفهم الكامل للعقيدة، ذلك لأن مثل هذه العقائد والقيم التقليدية (الوثنية) غير المتناسقة (التى تفتقد الهارمونية) إذا طال احترامها على المدى الطويل فإنه لا يمكن أن تنحنى لتتواءم تماما مع الإسلام ولينتج عن التقائهما جميعة جديدة (أو كيان دينى جديد مكون من كليهما)

دون تغيير حقيقى فى صميم هذا الدين (الإسلام). ومهما كان التطبيق والممارسة فإن هذه العقيدة (الإسلامية) إن كان لها أن تبقى فى شكلها المثالى فلابد أن تحتفظ بجوهرها العقيدى الصارم الثابت دون تغيير، راسخا غير مهتز.

وعلى هذا فحيثما توجد أفكار مبتدعة novel وطقوس مبتدعة مستقاة من الأديان التقليدية ليستوعبها الإسلام أو يتشربها، لدرجة تعديل عقائد أساسية، فلا مناص من ظهور حركات انشقاقية (فرق) ولا مناص أيضا من أن يعتبرها جمهور السلفيين orthodox believers حركات هرطقة (خروج عن الدين الإسلامى الصحيح). ومع هذا فبين هذين القطبين توجد مساحة شاسعة للخلافات حول أنواع التآلف والاندماج التى لاحظناها آنفا فى مجال هذه الظاهرة الدينية.

(ب) الطقوس (الشعائر) Ritual& ceremonical

كما رأينا أنه فى إطار العلاقات الشخصية (الأحوال الشخصية) كان عمل الشريعة قد حقق أعمق تأثيراته وأكثر إنجازاته قبولا. وكان الأمر كذلك فيما يتعلق بشعائر الشريعة (طقوسها). بالإضافة إلى مراعاة الصلوات اليومية (الخمس) ولو من الناحية الشكلية على الأقل، فإن هذه الشعائر (الطقوس) التى تلائم دور حياة الفرد، هى الشعائر (الطقوس) التى سرعان ما جرى استيعابها (أو بتعبير آخر سرعان ما استوعبها المتحولون للإسلام). وعلى هذا فإننا نجد - غالبا- حتى الثقافات التى لم تتأثر بالإسلام - فى جوانب أخرى - إلا قليلا، فإن هذه الطقوس (الشعائر) الإسلامية التى تنعقد حول عناصر الحياة الأساسية : المولد والزواج والوفاة - يمكن استيعابها بشكل عادى وسريعا[٢٣]. وبطبيعة الحال قد يجرى تحمل قدر غير قليل من التكيف وإعادة التفسير أثناء تتابع المسيرة. مثل هذا التكيف أو محاولة المواءمة ربما يمكن رؤيته فى أحسن حالاته فى الشعيرة (الطقس) الإسلامية الخاصة بالختان، فرغم أن هذا الطقس لم يرد فى القرآن فإن المسلمين وغير المسلمين يعتبرونه علامة لازمة

لمعتنقى هذا الدين (الإسلام) وقد ركز الإسلام على ختان الذكر (وتخفيض بظر الأنثى clitoridectomy) باعتباره طقسا (شعيرة) شخصية أثناء حدوث تغيرات اجتماعية كبرى على المدى الطويل فى مختلف مناطق إفريقيا الاستوائية. لكن حيث تشتمل البنية الاجتماعية التقليدية على تنظيمات مرتبطة بالعمر age-set organization ويكون طقس الختان قد تم إدخاله كبدعة جديدة، ففى هذه الحال يكون هناك ميل لإدخال هذا الطقس (الختان) ضمن الطقوس التى تمارس بشكل جماعى فى حلقات مراسم العمر (مرحلة الاحتفال بدخول مرحلة عمرية معينة) هذا الدمج الذى عادة ما يثبت الختان باعتباره طقسا تدشينيا فى مرحلة الرجولة فى عمر لاحق، أكثر من كونه طقسا حدده الإسلام، أثار خلافا بين علماء الدين المسلمين. وقد يحتاج هذا أيضا إلى جهود خبراء فى الطقوس (الشعائر) التقليدية (المقصود الوثنية) والإسلامية.

هذا النوع من الثنائية (الإثنينية) الذى ينتج فى مثل هذه الحالات يبدو واضحا بشكل جيد فى طقوس الختان عند الجاندو السواحيليين Jando circumcision rites هنا نجد أن الختان الفعلى يقوم به - تباعا - رجال الدين المسلمون المحليون، لكن *الطقوس الراجعة للتدشين* initation retreat rituals التى هى جزء من مراسم مرحلة العمر، يقوم بها ممثلو المجتمع التقليدى traditional officiants وفى نهاية التدشين novices (المقصود تدشين مرحلة الرجولة أو المرحلة العمرية المقصودة أو الختان) يعودون إلى مراسم الظهور بما فى ذلك المراسم الإسلامية، كقراءة قصة مولد النبى وتقديم الأضحيات والصدقات. وعلى أية حال فعندما يتم إجراء عملية الختان الإسلامية فى الطفولة الباكرة كما تقضى بذلك وجهة *النظر السلفية* orthodox view فإنه يجرى الفصل بين أولئك الذين يجرون الختان باكرا وأولئك الذين يحتفلون بمرحلة البلوغ adult status. هذا هو الوضع فى بعض المجتمعات السواحيلية[٢٤] وغالبا ما يكون هذا فى أى مكان آخر لا توجد فيه تنظيمات *روابط العمر التقليدية* age-set organization إذ تجرى فيها عمليات الختان باعتبارها طقوسا فردية داخل نطاق الأسرة.

وبالنسبة لأولئك الذين يمثل التشويه البدنى (المقصود إيجاد علامة مميزة فى البدن كثقب الأنف ووضع الوشم..) علامة دالة على انتمائهم لقبيلة ما أو عشيرة ما، فقد كان الختان يبدو وكأنه أحد أبرز سمات المسلمين. لكن يجب ألا نقصر الأمر على ذلك (الختان) فهناك عناصر أخرى ارتبطت بالثقافة الإسلامية كطريقة اللباس وما يحمله معه من أدوات تميزه عن غير المسلم (كالسواك وسجادة الصلاة مثلا) ومع هذا فقد انتشر الختان انتشارا فاق كل هذه العناصر الآنف ذكرها وارتبط بالإسلام، بل لقد فاق انتشاره انتشار جوهر العقيدة الإسلامية (بمعنى أنه قد يُحكم على شخص ما بأنه مسلم لمجرد أنه مختون بينما حقيقة الأمر أنه قد لايكون فاهما للعقيدة الإسلامية أو لتفاصيل شريعتها) وعلى هذا فالأزندى **Azande** فى السودان والكنغو أخذوا بالختان نقلا عن المسلمين لكنهم لم يعتنقوا الإسلام[٢٥]. و مع هذا فإن الختان لا يمكن – دائما – أن يُعزى لتأثيرات إسلامية، وقد أشارت المصادر الإسلامية لذلك.

ويجب أن نلاحظ أيضا أنه حيثما أدخل الإسلام ممارسة ختان الإناث أو حينما أكدها إن كانت موجودة قبل قدومه، بين قبائل وجماعات كانت تمارس – تقليديا – أنواعًا أخرى من التشويه **mutilations** – فهذا الرابط بين هذه الممارسة والإسلام قد يكون أدى إلى إضافة وزن جديد دون إجازة هذا المسلك الأخير **(infibulation)**. وهذا إلى حد ما، هو الحال فى جمهورية السودان وإثيوبيا، وجمهورية الصومال حيث تجرى خياطة النساء (المقصود سد الفرج بشكل أو آخر)[٢٦] كما هو الحال بالنسبة للرجل الذى لم يختن إذ ينظر إليه باعتباره غير كامل وغير طاهر، كذلك الحال بالنسبة للفتاة، فالغرض من ختان الفتاة (قطع جزء من بظرها) هو جعلها طاهرة، وكاملة من وجهة النظر الدينية. والغرض من سد فتحة التناسل فى فرج المرأة هو المبالغة فى الحفاظ على عذريتها ولتأكيد احتفاظها بهذه العذرية حتى يتم زواجها .

وفيما يتعلق بالزواج نفسه فإننا قد تناولنا جوانبه الشرعية فيما سبق، وكل ما نحتاجه الآن هنا هو ملاحظة مدى استعداد قبائل المنطقة للأخذ بنظم حفل العرس

(الوليمة) الذى يأخذ به المسلمون، وامتزاج هذا النظام بالطقوس التقليدية (أو الوثنية وهو المقصود). فالنظام الذى أخذ به المسلمون هو استمرار الاحتفال بالعرس لمدة سبعة أيام أو أكثر إذا كان الرجل يتزوج للمرة الأولى أو تزوج من عذراء.

وهذا الوضع نفسه ينطبق على طقوس الجنائز، فحيثما انتشر الإسلام ظهر اتساق ملحوظ، رغم وجود عناصر من الثقافات التقليدية (غير الإسلامية) فالسمات الإسلامية المحددة : تقطير (تبخير) البدن (الجثة) واستخدام تابوت لحمل الجثة، وتوجيه القبر – توجيها نمطيا – نحو مكة[٢٧] وهناك ما يقدمه رجال الدين من خدمات دينية فى الجنائز، ونثر التراب على القبر، والحداد الطقسى على الميت (غسله وعزله وتطهيره) ومراعاة المناسبات الطقسية طقوس الحداد فى اليوم الأول للوفاة والثالث والسابع والأربعين. كل هذه العناصر أو أغلبها انتشرت على نطاق واسع واختلطت بأشكال مختلفة بطقوس الدفن المتوطنة، وأحيانا نجد أن هذه العناصر قد انتشرت فى مناطق لم يتعمق فيها الإسلام. ولكن حيث إن معظم الأديان التقليدية (المقصود الوثنية) تشارك الإسلام فى خلود الروح **surviral of the soul** فإن ما يتعلق بالحياة الآخرة عند المسلمين كان جديرا بالملاحظة.

(ج) الأعياد الدينية

أخذ المسلمون فى كل مكان بالتقويم القمرى (الهجرى) ومالوا إلى التخلى عن التقاويم الأخرى إلا إذا كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بدورة فصلية لا تتغير، ومرتبطة بدورها بمصالح اقتصادية، لدرجة أن نظم التقويم السابقة على الإسلام (كالتقويم الشمسى مثلا) استمرت موجودة موازية للتقويم القمرى، وقد أحدث غير المسلمين فى توقيت باكر فى شعائرهم نقاطا انتقالية فى العام مالوا لمراعاتها.

وعلى أية حال، فإننا نجد - بشكل عام - أن الأسماء العربية للشهور، التى أخذ بها المسلمون (الشهور القمرية) أخذ بها غيرهم، رغم أن أسماء مغايرة محلية كانت مستعملة فى وقت سابق (على الإسلام) ظلت مستعملة، فشهر رمضان مثلا معروف لدى جماعات الماندى Mande بشهر الحرمان، لكنه أيضا معروف بشكل عام فى الغرب الإفريقى، بشهر الصوم وهو معروف أيضا بهذا الاسم بين جماعات الصوماليين[٢٨] والمناطق السواحيلية وفى أماكن أخرى. وهذا الشهر (رمضان) ينتهى نهاية مبهجة، إذ تجرى فى نهايته مراسم تتسم بالفرح (عيد الفطر) وهو عيد يجرى الاحتفال به فى كل مكان، وارتبط شهر رمضان بقداسة من نوع خاص، إذ يقال على سبيل المثال إن كثيراً من الأرواح الشريرة (الشياطين) والقوى الضارة المؤذية تصبح معاقة عن أداء دورها فى هذا الشهر. ويعتقد الناس فى هذا.

والعيد الكبير الذى يحتفل به المسلمون فى ١٠ من شهر ذى الحجة يدل اسمه على شيء من التناقض فمدة الاحتفال به أقصر من مدة الاحتفال بعيد الفطر. وهذا العيد (الكبير) والمعروف - بشكل عام - فى الغرب الإفريقى باسم تاباسكى tabaske يقدم فرصة فى بعض المناطق، مثل مناطق الولوف wolof لتقديم بيْعة عامة للملوك والزعماء القبليين[٢٩] chiefs . وهذا الباعث motif يمثل علامة قوية فى النوبى Nubi حيث لفتت نظر الباحث نادل nadel بإظهارها التضامن الاجتماعى والاعتماد المتبادل بعضهم على بعض interdependence بل وتتضمن المراسم والطقوس المصاحبة للاحتفالات، وتستخدم هذه المناسبة لتأكيد الولاء السياسى. كما يجرى فيها استعراض ملكى[٣٠] "display of kingship" . هذه الطقوس السياسية الإسلامية العامة والمهمة قد تنطوى أيضا على عناصر رمزية للمعارضة والتمرد مما يشير إلى توتر فى دوائرالسلطة.

وعلى النقيض من الجماهيرية التى يحظى بها العيدان ، عيد الفطر والعيد الكبير، فإن الاحتفال بالمولد النبوى لا يلقى إلا اهتماما أقل، خاصة فى الغرب الإفريقى : ففى النوبى Nubi نجده مطابقا لمراسم مراحل العمر المعروفة مثل جانى[٣١] ganie

age grade. وفى السودان الشرقى والشمال الإفريقى الشرقى والشرق الإفريقى – على أية حال – يجرى الاحتفال بهذا العيد (المولد النبوى) بشكل أكثر انتظاما، وربما لا يبعد -كثيرا – عن الحقيقة أن نفترض أنه ربما يُنظر إليه باعتباره امتدادا لطقوس أو شعائر الأسلاف والرفع من مكانتهم، تماما كالحج، إذ يمكن النظر إليه من المنظور نفسه.

وبداية العام الهجرى هى أيضا – بشكل عام – مجال للاحتفال ويجرى الاحتفال ببداية السنة الهجرية فى العاشر من المحرم. والتركيز على هذا العيد (بداية السنة الهجرية يختلف ليصبح أهم أو أقل أهمية على وفق أهمية الطقوس والشعائر المرتبطة بالخصوبة (المحاصيل) فتقسيم العام على وفق التقسيمات الإنتاجية (الفصول) يصبح فى حالة وجوده هو الأهم، إذ يصبح العام على وفق الثقافة التقليدية متفوقا فى أهميته على شهر المحرَّم.

إننا نجده – لهذا – بين مجموعات السواحيليين فى الشرق الإفريقى ربما يعود لأصول فارسية، ارتبط لديهم _أى هذا التقويم – بالأسفار البحرية وبالزراعة، لذا فالاحتفال بالعام الجديد مرتبط بعيد النيروز Nayrus الذى تقدم فيه الأضحيات فى حين يتم تجاهل شهر المحرم إلى حد كبير[٢٣]. وهذا العيد (الاحتفال بالعام الجديد) يستمر مثيرا للبهجة على طول الساحل الصومالى[٢٤] وبين أهالى المناطق الزراعية فى جنوب الصومال خاصة باعتباره مرادفا لعيد الدارس feast of beating ذلك العيد الذى يراعى بإحكام ويطلق عليه عند عشائر الأفجوى Afgay بالقرب من مقدشيو -magadi shu اسم اسكتون Iskutun . وعلى أية حال فبين البدو يجرى التركيز على العام القمرى (الهجرى) واختفى بالتدريج هذا العيد التقليدى ولم يعد أحد يحتفل به بانتظام ولم يعد – عندهم – أكثر من خرافة. وأخيرا، وجدنا، أنه فى النوبا Nupe عملية راجعة (عكسية) فهنا نجد أن المهرجانات (الاحتفالات) التقليدية بالعام الجديد وكذلك المهرجانات الإسلامية قد اندمجت والتحمت، فأصبحت مهرجانات النافو Navu حيث

توقد المشاعل، مهرجان النافو هذا أصبح تجرى إقامته فى شهر المحرم (وبذلك اندمج العيدان أو المهرجانيان). وقد انتشرت هذه الأعياد المهجّنة (المؤلفة) الجديدة فى المناطق غير الإسلامية وتم إدراجها فى التقاويم(٣٥).

وفى كل مكان يقدم لنا هذا الإصرار على الإبقاء على الطقوس التقليدية – سواء كجزء من دورة الأعياد الإسلامية، أو كجزء من تقويم منفصل، أو كعناصر تنحنى متوائمة بطرق مختلفة مع التراث الإسلامى – تقدم لنا تربة خصبة لمناقشات دينية فى المجتمع المسلم المتزايد (حيث يكثر الداخلون فى الإسلام). وفى هذا الكتاب نجد أن البحث الذى كتبه الدكتور بيتر لينهاردت **Lienhardt** عن المجتمع السواحيلى يقدم لنا مثالا محدد الملامح عن الجدال الدائر حول قضية (شرعية) الطقوس التقليدية **tradi-tional** (المقصود الطقوس غير الإسلامية عند إدراجها أو تذويبها فى الطقوس الإسلامية)(٣٦).

(د) الصدقات والأضحيات

سبق أن ذكرنا بإيجاز استيعاب العناصر الإسلامية فى طقوس الملكية التقليدية، فيجب علينا أن نعود إلى تناول المعنى المُعطى فى السياق الإفريقى المحلى للمقولتين الأساسيتين عند المسلمين(٣٧)، الصدقات **alms** والزكوات **tithes** فبينما الزكاة شكلت جزءا من الضرائب التى تحصلها الدولة فى كل من الحكومات الدينية (الثيوقراطيات **theocracies**) فى الغرب الإفريقى (وكذلك فى ظل الدولة المهدية فى السودان) وجدنا أنه فى ظل الحكم الاستعمارى توقف جمعها (أى الزكوات) بهذا المعنى (أى باعتبارها جزءا من الضرائب المفروضة من الدولة)، فاختلط معناها فى كل مكان بالصدقات (الصدقة تطوعية والزكاة مفروضة) وطالما بقى هذا الفاصل وجدنا من المعتاد أن تقدم الزكاة للشيوخ البارزين (الأولياء) ولرجال الدين، وعادة ما يكون هذا على سبيل

الإحسان[٣٨] charity، بينما الصدقات أوسع معنى إذ تشمل الأعطيات والهبات لكل أنواع الفقراء كما تشمل توزيع لحوم الأضاحى على المحتاجين، وتشمل النذر لله، والذبح تقربا له.

هذا لا يدعو للدهشة، ذلك أن الإسلام يرى أن الضعفاء (بالمعنى العلمانى secu-lar) يستحقون رعاية خاصة ويستحقون حماية الله. والمتصدقون يعلمون أنهم بتصدقهم ينالون رضى الله. وعلى هذا فمثل هذه التقدمات offering (الصدقات والزكوات) رغم ارتباطها بالأعياد (سواء الأعياد الرسمية المرتبطة بمواعيد معينة فى التقويم الهجرى أو باعتبارها شعائر أو طقوس انتقالية) إنما هى فى الأساس لاستهلاك الفقراء والأطفال ورجال الدين، فالاهتمام بهؤلاء يستحق الجزاء الحسن.

ومن هنا أصبحت الصدقة مرادفة للأضحية، بل إنه حتى فى المناطق الحضرية فى جمهورية السودان، غالبا ما تستخدم الصدقة لتعنى ما يقدم إحياء لذكرى الميت[٣٩] memorial service for the dead إن استخدامها (الصدقة) مماثل لما يقوم به المسلمون عند إقامتهم لمهرجانات إسقاط المطر rain making ceremonies التى ينظمها رجال الدين فى الغرب الإفريقى والشرق الإفريقى وفى المناطق الشمالية الشرقية من إفريقيا، تلك المهرجانات التى ينظمها رجال الدين بعد هطول المطر عقب تلاوات قرآنية، وصدقات يقدمونها التماسا لرضى الله لإنزال المطر (المعروفة بصلاة الاستسقاء). والحقيقة أن المدى الكامل للمناسبات الطقسية والاحتفالية يتضمن تقديم معنى من معانى الأضحية، ومن هنا جرى إدراجها فى معنى الصدقة الإسلامى (الصدقة كمؤسسة إسلامية)، والصدقة تشتمل على أنشطة مختلفة كالتوزيع الحر للحوم الأضاحى كما هو الحال فى مهرجانات الأرواح (الاحتفالات لتخليد ذكرى الأرواح) عند جماعات الاسكوكى[٤٠] Iskoki فى الحوصة (الهوسا) كما نجد شيئا كهذا فى الحفلات الخيرية التى توزع فيها الأموال fund raising parties والتى تعقدها نوادى النفع المتبادل والجمعيات الدورية والمؤسسات الاجتماعية بين جماعات الموسى mosssi وفى

الغرب الإفريقي بشكل عام. هذه التأويلات ومحاولات التأقلم أو التكيف التي تتسم بكونها محلية وذوات أنماط مختلفة لواحدة من المؤسسات الدينية البدائية primary المنبثقة عن اتجاهات إيمانية - توضح لنا شيئا من التباين العريض في أشكال الاستيعاب أو الأقلمة أو التشرب الذي يمكن الأخذ به أو وضعه موضع التطبيق، حتى بالنسبة لركائز الإسلام الأساسية the minimal tenents of islam .

وعلى النحو نفسه، وأخيرا، نجد أن محاولات التكيف المختلفة حدثت حتى بالنسبة لفريضة الحج المحبوبة إلى مكة، إذ ظلت هذه الفريضة هي أصعب الفرائض الخمس التي بني عليها الإسلام رغم تطور وسائل السفر بالطائرات. وعلى هذا فالحج والرغبة الشعبية العامة في أدائه، رغم ما ينطوي عليه من مشقة ونفقات، خاصة بالنسبة لمن هم في المناطق النائية أو المناطق التي يصعب الخروج منها والعودة إليها إنما هي علامة ملحوظة تدل على قوة الإيمان الذي يتحلى به معظم المؤمنين المتواضعين، كما أنه يعطي الحاج وضعية سامية ويبوئه مكانة رفيعة (بعد أدائه للفريضة). هنا لا نبعد عن موضوعنا إن تساءلنا إلى أي مدى يرتبط الحج إلى مكة بتوقير الأجداد المتوفين (الأسلاف) والسمو بهم. على أية حال فإن طرح هذا السؤال أسهل من الإجابة عنه. لأن الحج إلى مكة فريضة يؤديها أيضا عدد كبير في مناطق مثل الشمال الإفريقي الشرقي حيث لا تشكل المسافة إلى مكة عقبة كبيرة وحيث جرى تشرب طقوس عبادة الأجداد التقليدية - بنجاح - في إطار توقير الأولياء الصالحين المسلمين muslim saint veneration.

ورغم أن الحج ذو طبيعة محددة، وارتبط بموقع جغرافي محدد (البيت الحرام في مكة) والوجد الديني المصاحب لذلك فقد جرت إقامة شعائر (طقوس) على نسق شعائر الحج أو طقوسه على نسق الحج إلى البيت الحرام في مكة، في بعض المناطق، فعلى سبيل المثال نجد في الغرب الإفريقي أن مقام (قبر shrine) الزعيم الديني المريد أحمدو بمبا في توبا[٤١] Touba يجتذب جماهير يمكن مقارنة أعدادهم، يقينا، بجماهير

الحجاج إلى البيت الحرام فى مكة ويمكن أن نقول القول نفسه بالنسبة لمقام حفيد التجانية فى تيفاوين Tivaouane . والطقوس المرتبطة بالشيخ حسين بليال Balial فى مقامه (قبره) إلى جوار أعالى نهر شيبل shebelle فى إثيوبيا الذى تحضره العناصر الوثنية من جماعات الجالا Galla والمسلمون، على سواء، إن هذا يقدم لنا. مثالا آخر على محاولات محلية لتقييد -إن لم يكن إلغاء - الشعيرة السلفية القاضية بالحج إلى (البيت الحرام) فى مكة. وتوقير الصوماليين للشريف يوسف الكونين al -kawneyn فى مقامه (قبره) بالقرب من هرجيسا[٤٢] Hargeisa وقد وصل الأمر إلى اعتباره مساويا للكعبة نفسها. فالعوام الصوماليون يعتقدون أن زيارة هذا المقام (القبر) المحلى ثلاث مرات بمثابة زيارة واحدة لمكة (حجة أو عمرة) فمن زار هذا القبر ثلاث مرات استحق ثواب الحاج أو المعتمر.

- الاستيعاب (التمثل) والزيغ (الضلال)

إن بعض محاولات التكيف بين العبادات والطقوس التقليدية وتلك الإسلامية التى ناقشناها آنفا إنما هى دليل على حيوية الأفكار والممارسات الدينية التقليدية كما أنها دليل على سعة أفق الإسلام وتسامحه، وإن لم يكن هناك مناص من أن يثير هذا نزاعات وخلافات مريرة. لكن نظرا لأن دارسى الإسلام يستقون أفكارهم من دراسة وثائقه الأساسية ومراجعه أكثر من استقائهم الأفكار من ملاحظة المسلك الفعلى (للمسلمين)، فلابد أن نتذكر دائما الفجوة بين المثل والتطبيق فى الإسلام، كما هو الحال فى الأديان الأخرى حيث المسافة بين الواقع واللاهوت واسعة بشكل عام وتبقى القضية هى أن نقرر إلى أى مدى تكون تبريرات المدافعين عن الدين (فى شكله الأمثل) معقولة. مهما كان امتداد هذه الملحقات الثقافية بأشكالها المختلفة، كالختان مثلا، فإن الإسلام فى أساسياته قائم على العناصر الخمسة التى بنى عليها five pillars، ومع أن هذه العناصر تجرى مراعاتها على أرض الواقع باعتبارها عناصر يقبل بها كل

المسلمين مع درجات مختلفة من التجاوز، فإن الانحراف عنها يلقى تسامحا باعتباره فشلا لا مناص منه فى ممارسة الشعائر (الجانب الطقسى) التى قد لا تواكب المُثل العقائدية، وهذا ما لا يقرره إلا جماعة المسلمين بشكل عام، وحقيقة الأمر أنه لا توجد جماعة إسلامية واحدة بل جماعات وهذا طبيعى. وكثيرون ممن يعتبرون أنفسهم مسلمين قلما يقبلهم آخرون كإخوة لهم فى الدين.

ليس هناك مجال للمغامرة للخوض فى أمور تعتبر فى خاتمة المطاف أمورا ميتافيزيقية (أو بتعبير آخر أمور وراء الطبيعة أو وراء الواقع الملموس) تبعدنا عن مجالات التحليل الاجتماعى (وهو البعد الذى نهتم به). هنا يكفى أن نذكر بأن المسلمين الإفريقيين كغيرهم من المسلمين يميلون إلى تقديم الإسلام لغير المسلمين باعتباره عقيدة دينية شاملة محكمة أكثر من كونه طريقة حياة، أى أكثر من كونه نظامًا ثقافيًا كاملا complete cultural لكن الحقيقة أن الإسلام هو كل هذا، أى هو عقيدة وشعائر وأسلوب حياة، وهذه النظرة الشاملة تعتبر فى بعض الأحيان عبقرية مميزة للإسلام. لقد وجد المسلون - عند التطبيق - صعوبة فى الفصل بين ما يُلزمهم به الإسلام فى سلوكهم وحياتهم على وفق ما يعتبر جزءا من التراث الإسلامى، من ناحية، ما يمليه التراث المحلى المتداول من ناحية أخرى. هذه الازدواجية أو هذه الثنائية التى مكنت المسلمين - إن لم نقل الإسلام، من التكيف كثيرا وبطرق مختلفة مع التأثيرات التقليدية بل ومع التأثيرات الجديدة، لا يكفى التعبير عنها بمصطلحات على شاكلة " الثنائية أو الثُّنوية" أو " التوازى"... إلخ، لأن قوة الإيمان الإسلامى - على الأقل فى كثير من المناطق - لاتزال فى التحليل الأخير ممثلة فى مصدرين محددين للشريعة (ربما يقصد القرآن وسنة النبى) يتوغلان فى طريقة حياة المسلم التى تكتسب بسببهما (أو بهما) قداستها النهائية.

الهوامش

من الناحية النظرية فإن الحد الأدنى الذى يجب على المسلم مراعاته هو الالتزام بالعناصر الخمسة التى بُنى عليها الإسلام، لكن فى كل المجتمعات الإسلامية جرى الاعتراف بأن هذه تمثل مُثلا مسلكية، غالبا ما تكون روتينية (ينقصها الحماس) ولا يتم أداؤها بشكلها الكامل الصحيح، وعلى هذا فإنه ينظر إليها فى أحسن الأحوال كأهداف أو مُثل عليا ideals يسعى كل مسلم للمشاركة فيها، ويسعى لتكريم نفسه بدرجات مختلفة من التفانى. وحتى هؤلاء الزعماء الدينيون المتحمسون - كالمصلحيين الدينيين فى الغرب الإفريقى فى القرن ١٩ بمن فيهم محمد بلو (بللو) أظهروا فى تعاملهم مع الأسرى أن إقرارهم باعتناقهم الإسلام (أو إيمانهم) ومعرفتهم الصحيحة بالوضوء بشكله الشرعي يكفيان لاعتبارهم من المسلمين، وأخيرا أصبح من الضرورى تكرار عبارات إيمانية وممارسات طقسية حتى يُنظر إليهم بوصفهم مسلمين.

(١) وعلى هذا فالاتجاه فى الغرب الإفريقى ليس إبراز الدور المميز للنبى، وربما جرى تفسير هذا كدليل على غفران هذا الفهم أو التصور. انظر ص ٦١ من النص الإنجليزى.

(٢) Articler ' djinn ' and ' shaitan Encyclopedia of islam ; vol . 1.pp.1045-6 and vol . Ivpp.286-7

(٣) Articler sihr 'Encyclopedia of islam ; vol .IV ,pp.409 -17

(٤) هناك - فى الحقيقة - مرادفات كثيرة باللغات العامية الصومالية للتسعة والتسعين اسما المعروفة بأسماء الله الحسنى lewis ,1959

(٥) Nadel , 1954 , p . 235 ويفترض هذا الباحث بشكل غير مقنع بدرجة كبيرة أن هذا التساوى equa-tion، ربما كان هو السبب فى فشل النوبيين Nupe فى الإيمان بالتوحيد بمعناه الإسلامى (لاإله إلا الله)

(٦) Trimingham, 1864 , p. 72 - Grottanclli , 1955 , p.306 .

(٧) Trimingham, 1959 , p.67

(٨) هنا نجد قناة الاتصال توضح كالتالى : الولى (أو الشيخ) سواء كان هو الجد الأعلى (السلفى) أم غيره يقف عند بوابة النبى الذى يقف بدوره عند باب الله.

(٩) Prins , 1961 , p,113

(١٠) Little , 1951 , p. 473

(١١) Pierre smith , musee de l' Homme اتصالات شخصية.

(١٢) Rousch , 1954 , pp. 60 ff وقد أصدر المؤلف نفسه دراسة مفصلة فى سنة ١٩٦٠.

(١٣) C.F. FORTES , 1965 , 122 -44Bradbury , 1965 , pp.96-115

(١٤) هذا، على سبيل المثال، هو الحال مع الأجداد المحليين عند الصنغى الذين يعتبرهم المسلمون من الجن

(١٥) Trimingham, 1959 ,p. 109

(١٦) lewis , 1963 a, pp. 113-115

(١٧) انظر ص ٣٦٥ من هذا النص الإنجليزى

(١٩) (Hausa Greenberg, 1946 Raulin , 1962 (songhay)

Rouch , 1954

(٢٠) leiris , 1958 ; lewis , 1961 pp. 261ff.

(٢١) little , 1974

(٢٢) Heberr, 1961 وقد أصدر دراسة حديثة ممتازة حول هذا الموضوع.

(٢٣) لذا فبين الفولانيين ذوى الطقوس التى تعود إلى حياتهم البدوية نجد أن دائمى الترحال، هم وحدهم الذين يحملون بصمة واضحة للإسلام، أما المرتبطون بالماشية فيحتفظون بشخصيتهم التقليدية غير الإسلامية (رغم أنهم مسلمون) .seenging , below , pp. 392 ff

(٢٤) وهناك دراسة ممتازة عن طقوس الجاندو Jando فى تنجانيقا (تنزانيا) الآن فى

Cory , 1951 , pp. 159 -68 , ibid ; 78 pp.81-94 .

ومن الياو yao انظر Mitchell, op. cit,pp.81-82

(٢٥) Evans - pritchards , 1965

(٢٦) لفحص حديث شامل حول هذا الموضوع انظر C. G . Widstrand , 1964

(٢٧) وعلى أية حال يوجد خلاف متتابع حول مسألة شواهد القبور ودرجة بروزها وكيفية تفصيلها، فالسلفيون الأصوليون الذين يعارضون توقير (عبادة) الأولياء ينظرون أيضا باستنكار لوضع علامات خاصة أو ذات طبيعة خاصة على القبور كما يستنكرون المبالغة فى شعائر الدفن.

(٢٨) حيث يُعرف الشهر التالى باسم سونفور soonfur بمعنى مفتتح الصيام fast opening

(٢٩) Monteil , below , p.343

(٣٠) Nadel , 1954, p.240

(٣١) Nadel, op .cit , p.217

(٣٢) من المهم أن نذكر فى هذا السياق أن السواحيليين يصومون صياما احتفاليا (طقسيا) إحياء لذكرى أمواتهم خلال أدائهم لمناسك الحج.

(٣٣) Gray , 1955

(٣٤) Lewis, 1955,pp.64-65

(٣٥) Nadel, op .cit , p.241

وانظر ايضا معالجة أكثر عمومية فى

Trimingham, 1959 ,pp . 75-77

(٣٦) below , pp. 374 -85

(٣٧) Above , p. 71

(٣٨) مؤسسة الوقف الخيرى نادرة على نحو خاص فى الغرب الإفريقى رغم أنها ليست بهذه الندرة فى الشرق الإفريقى وفى الشمال الإفريقى الشرقى.

(٣٩) Barclay ,1964,pp.264-8 وفى أماكن أخرى كما هو الحال بين السواحيليين والصوماليين - على سبيل المثال - عموما ما يستخدم بهذا المعنى المصطلح العربى زيارة (زيارة قبر أو مقام الولى)

(٤٠) Greenberg , 1946,p .45

(٤١) Bourlon , 1962 , pp.53 ff

(٤٢) Quesnot , 1962,pp. 133-55

(٤٣) انظر ما سبق، ص ٦٣ من هذا الكتاب بنصه الإنجليزى.

(٦)

الإسلام والعالم المعاصر

[الحقبة الاستعمارية – تضاعف انتشار الإسلام أثناء السلام الاستعمار pax-colonic – لم تكن القوى الأوروبية كلها مانعة لانتشار الإسلام – محاباة القوى الأوروبية للأقليات الإسلامية أحيانا ودور هذا الوقف فى إضعاف الحركة الوطنية – صراعات واسعة المدى مع الإسلام فى مناطق الحكم الفرنسى – تبلور الجهاد ليصبح مؤسسة – الخط الفاصل بين العرب وغير العرب فى التاريخ الإسلامى – التجانس الثقافى – تعليقات القسم السادس]

(أ) الحقبة الاستعمارية :

هدفنا الأساسى فى هذا السياق هو تأثير الموقف الاستعمارى على طبيعة العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، فرغم ارتباط الإسلام بالمسيحية (وأحيانا بسبب هذا الارتباط)، فقد شهدت المرحلة مزيدا من التضامن الإسلامى ومزيدا من انتشار الإسلام. وقلما نكون فى حاجة إلى القول بأن هذه القضية عريضة تماما، أى فى حاجة إلى مزيد من الدراسات، فعندما نشرع فى التعامل معها سنجد استجابات وردود أفعال متناقضة تعكس اختلاف الظروف والأحوال فى مناطق مختلفة وفى أزمنة مختلفة، خلال الحقبة الاستعمارية. وعلى أية حال، فرغم هذا فسوف تظهر أمامنا نتائج عامة عريضة معينة يمكن أن ننتهى إليها.

وكان من الطبيعى أن تختلف التأثيرات القريبة المباشرة للحكم الاستعمارى على وفق سياسات المستعمرين واتجاهاتهم نحو الإسلام، سواء كانت هذه السياسات وتلك التوجهات رسمية أم غير رسمية. وكذلك فقد كان لابد لهذه السياسات والتوجهات الاستعمارية أن تتأثر بدرجة - وطبيعة - ارتباط السلطات الإدارية بالمسيحية، والأكثر أهمية من الناحية التطبيقية، ارتباطها بظروف أملتها الظروف المحلية. وعلى هذا فقلما تعترينا الدهشة لاختلافات السياسات والممارسات - بالضرورة - اختلافا ملموسا سواء بين المستعمرات التى للواحدة منها عاصمة واحدة single metropolitan أو داخل المستعمرة الواحدة. فى فترات وأطوار مختلفة من وجودها. هذه التناقضات التى تعكس استجابات برجماتية (نفعية) ضرورية لاختلاف الأحوال والظروف، تبدو واضحة على نحو خاص فى المراحل الاستعمارية الباكرة. فعلى سبيل المثال، قارن تحالف ليوبولد فى البداية مع العرب فى الكنغو، بما وقع من أحداث لاحقة (بعد ذلك) أو باستخدام بريطانيا (وتأييدها) للدعاوى الواهية لزنجبار فى الساحل الإفريقى الشرقى، بينما بريطانيا كانت قد راحت تقاوم الإسلام فى بوجندا Buganda وإفريقيا الوسطى.

ويبين لنا تاريخ الاستعمار الإيطالى فى إريتريا والصومال أمثلة واضحة تماما وأقل غموضا على تشجيع السلطة الاستعمارية للإسلام تشجيعا صريحا مباشرا، وليس لمجرد اعتباره قوة دينية (يحسب لها حساب). ففى هذه البلاد (إريتريا والصومال) ما أنْ حلَّ السلام حتى سعت السلطات المحلية (الإيطالية) لاستخدام الإسلام وسيلة ضد إثيوبيا المسيحية، هنا نجد إلى حد كبير حقيقةً، خاصة فى الصومال المتمسكة بإسلامها - أن الموقف الاستعمارى مثَّل استمرارا للظروف السياسية فى مرحلة ما قبل الاستعمار، بل إنه كان يمثل تكثيفا لهذه الظروف نفسها فى بعض الجوانب. وفى المستعمرات الإيطالية فى الشمال الإفريقى خاصة فى برقة (سيرينيكا cyrenaica) حيث كانت الحركة الوطنية السنوسية تناضل ضد الاستعمار الإيطالى، وجدنا حماس الإيطاليين للإسلام مقيدا مكبوحا على نحو أكثر[1]، وعلى

الطرف النقيض وجدنا السلطات البلجيكية فى الكنغو تتخذ موقفا معاديا معاداة لا مجال للتآلف فيها ضد الإسلام، عندما نمت الحركة العربية بسرعة بحيث أصبح من الصعب استخدامها (لصالح الإدارة البلجيكية) وكان هذا بطبيعة الحال فى جانب منه نتيجة النفوذ الإيكلريكى على ليوبولد، وكذلك للحاجة إلى تقليص المنافسة العربية فى ميدان التجارة فكان، عدم تسامح السلطات البلجيكية مع الإسلام فى هذه الحال قد أسهم – حقيقة – فى وقف انتشار العقيدة الجديدة (الإسلام) فى أى من مناطق الكنغو حيث كانت – أى هذه العقيدة – قد بدأت لتوّها فى إحداث تأثير ملموس.

أما فى المناطق البريطانية فرغم أن لساحل كينيا وزنجبار الحق فى بعض الدعاوى، فإن الشمال النيجيرى والشمال السودانى ربما يقدمان لنا أفضل مثالين على مناطق لاقى فيها الإسلام تعاطفا ودعما من الإدارات البريطانية جرى التعبير عنها بقوة. حالما جرى قمع المقاومة المبدئية للسيطرة الاستعمارية فى الشمال النيجيرى، قضت الاتفاقات التى عُين بمقتضاها الحكام الجدد بمنع التبشير المسيحى فى الإمارات (الولايات) وتركت هذه الاتفاقات الميدان مفتوحا لمزيد من تضامن المسلمين فى هذه الأنحاء وأكثر من هذا فإن اندماج كثير من عناصر التنظيمات الإسلامية السياسية التقليدية فى النظام الإدارى (البريطانى) الجديد، ذلك النظام القائم على الحكم غير المباشر، قد أدى – وهذا طبيعى – إلى تقوية وضع الإسلام وشجع على انتشاره. وفى السودان فى ظل الحكم المصرى الإنجليزى، كان الوضع لا يختلف كثيرا عما ذكرناه آنفا بعد انتهاء العواصف والمحن التى أثارتها الحركة المهدية.

وبنسبة أقل بكثير فإن درجة مقارنة انحياز الإدارة (البريطانية) للمسلمين الصوماليين فى الولاية الشمالية فى كينيا مشابه لما حدث فى الصومال البريطانى أدت إلى تفضيل **proferment** أولئك البدو فى صراعهم مع عناصر الجالابوران **Galla Boran** غير المسلمين، مما ساعد على إقناع هؤلاء البوران – الذين كانوا قد انقطعوا عن

مراكز طقوسهم التقليدية - بأن أفضل جواز مرور لنجاحهم إنما هو اعتناقهم الإسلام على وفق بنيته الصومالية(٢). وفي ظروف أخرى مغايرة تماما مع اختلاف التأثيرات، حيث كانت الاتجاهات الإدارية (اتجاهات الإدارة الاستعمارية) نحو الأقليات المسلمة اتجاهات غير مرحبة بالقدر الكافي، نجد الندندبولي Ndendeuli في تنجانيقا (تنزانيا الآن) يقدمون لنا مثالا لجماعة بشرية كان الإسلام يبدو لكثيرين منهم أكثر جاذبية من المسيحية، منذ ماثلوا بين هذا الدين الأخير (المسيحية) والنجوني Ngoni، أعدائهم التقليديين (أى انجذبوا للدين المخالف لدين أعدائهم التقليديين).

وفي مناطق الغرب الإفريقي الفرنسي كان تأسيس الحكم الاستعماري ينطوي على صراعات واسعة المدى مع الإسلام، ذلك لأنه في ظروف التأثير الواسع الذي حققته الطريقة التجانية التي أسسها الحاج عمر، كتب ريتشارد مولار Richard molar "عالم الشيوخ أو رجال الدين (الطوروب torope) كان عليه - بالضرورة - أن يسيطر تماما، أو ألا يكون شيئا على الإطلاق "(٣) وبينما هذا أدى إلى استمرار تراث الجهاد الإحيائي (السلفي) revivalist holy wars وإعادة توجيهه ضد الاستعماريين المسيحيين، فإن حزمة من الإجراءات القوية مع ما أتى في وقت لاحق من تسامح عملي مع الإسلام لم يمنع في النهاية من إحراز (علاقات متناسقة (هارمونية) بين الجانبين (الاستعماريين الفرنسيين والمسلمين). لقد تذبذبت السياسة الفرنسية الرسمية نحو الإسلام بشكل ملحوظ بل إنه حتى في ذروة عداوتها تدنت - أي هذه العداوة - إلى مستوى الأرض (أى قلت) كما لاحظ جويلي Gouilly ملاحظته الصائبة " الرجال أنفسهم الذين كانوا في باماكو Bamako أو دكار طوّروا تعليمات وتوجيهات بقصد دحْض "خطر الإسلام the peril of islam" لكنهم كانوا في الحقيقة قد اتخذوا إجراءات كانت " وكأنها " مصممة لتقويته ودعمه(٤). وعلى أية حال، فعلى عكس الوضع في كنغو ليوبولد فقد أخذ كثيرون من المسئولين الفرنسيين بوجهات نظر علمانية مناهضة للفكر الإكليريكي (فكرة رجال الدين المسيحيين) وتمسكوا بوجهات نظرهم هذه بقوة مما لم

يدع مجالا لأى تعصب دينى ضد الإسلام، اللهم إلا فى حالات قليلة. وهناك أمثلة خرى من الجزائر.

وعلى هذا فإذا كانت السياسة الفرنسية الرسمية، من وقت إلى آخر، خاصة فى العقدين الأولين من هذا القرن (العشرين) اهتمت متعمّدة بكبح الدعوة الإسلامية ومراقبة دخول المسلمين من غير أهل البلاد التى يحكمونها، فإن هذا لم يمنع المسئولين الإداريين المحليين من الوصول إلى شىء من التفاهم العملى مع رعاياهم المسلمين بشكل عام، كما كان يحدث بشكل عام أيضا فى ظل الحكم البريطانى. وعلى هذا فحتى حركة متشددة كحركة المريدية فى السنغال تشكلت فى وقت كان فيه الإسلام الأصولى السلفى **isla orthodox** يدعم فيه النظام الاستعمارى، فقدت فى وقت لاحق روحها القتالية وكرّس أفرادها طاقاتهم للزراعة الكثيفة للفول السودانى **groundnuts**، فوافقت السلطات الفرنسية - بكرم - على توجههم هذا. والأمر نفسه نجده فى محمية الصومال البريطانى الصغيرة إذ انتهت الحركة الجهادية التى قادها الشيخ محمد عبد الله حسن والتى استمرت عشرين عاما (١٩٠٠-١٩٢٠) ضد المسيحيين الإثيوبيين وضد البريطانيين إلى نوع من التفاهم الجديد مع الإدارة البريطانية، وبمقتضى هذا التفاهم أصبحت المؤسسات الإسلامية محترمة ومدعمة وتم منع أى نوع من أنواع التبشير المسيحى. هذا مثال على حركة معارضة إسلامية قامت مباشرة فى ظروف الاستعمار المسيحى.

وعلى هذا فبشكل عام لم تسع السلطات (الاستعمارية) الجديدة لاستئصال الإسلام عندما تجده راسخا وبقوة بالفعل، مهما كانت طبيعة تصرف القوى الاستعمارية، وسواء ظل الإبقاء على الحكام المسلمين التقليديين كما كان الحال غالبا فى معظم المستعمرات البريطانية، أم تم استبعادهم كما كان عليه الحال غالبا فى ظل نظام الحكم الفرنسى المباشر(٥) أو الأقرب ما يكون إلى الحكم المباشر. ولم يحدث حقيقة - باستثناء ما حدث فى الكنغو - أن حاولت السلطات الإدارية الاستعمارية

بنجاح منع الدعوة للإسلام أو منع استمرار انتشاره، بل العكس هو الصحيح فالأثر العام للحركة الاستعمارية كان بشكل عام أقرب ما يكون إلى كونْه طريقا لامتداد جديد لهذه العقيدة (الإسلام)، ومع أن التبشير أو الدعوة للمسيحية قد مُنع فى أكثر مناطق المسلمين تمسكا بالإسلام وتحمسا له فى ظل الحكم البريطانى، فإن هذا – بطبيعة الحال – لم يمنع الأثر المسيحى منعا كاملا طالما أن المسيحيين كانوا يعملون تباعا فى إدارات الخدمات، فساعدت الإدارة الاستعمارية رعاياها المسلمين فى بناء المساجد والمدارس، بل وغالبا ما كانت هذه الإدارات تقدم العون المالى للراغبين فى أداء الحج، أو تسهيل تنظيم هذه الرحلات الدينية (الحج). لقد وجدنا هذا فى المناطق الشمالية من نيجيريا. هنا نجد أن مثل هذه التصرفات الإدارية قد صُممت إلى حد كبير بصرف النظر عن السياسات الرسمية الدارجة، واضعة فى اعتبارها الحقيقة التى لا يمكن الهروب منها وهى أن الإسلام يجعل للمسلمين جسرا بين الخصوصية الضيقة لمجتمعهم التقليدى من ناحية ودوافع الحياة الحديثة والمصالح الاقتصادية ومتطلباتها من ناحية أخرى.

ومما لا يخلو من مغزى ما يبدو جليا أنه فى المناطق التى لم يكن فيها الإسلام مؤهلا لتقديم هذه الخدمة الحيوية، وجدنا أن معتنقى الديانات الإفريقية التقليدية دخلوا المسيحية بحماس كوسيلة للمشاركة الفعالة فى عالم أوسع فتحته لهم الحركة الاستعمارية. لقد كان هذا هو الوضع – بشكل عام – فى الشرق الإفريقى الممتد وراء الشريط الساحلى الذى دان بالإسلام، كما وجدناه على الساحل الإفريقى الغربى ففى كلتا هاتين المنطقتين الإفريقيتين حقق (المتحولون للمسيحية) مكانة بارزة فى مجتمع تخطى محدودية القبلية supra -tripal society بنجاحهم فى الوظائف التى هيأها لهم الغرب المسيحى : مدرسين ورجال دين وموظفين حكوميين، وليس كتجار وجنود كما هو الحال فى مناطق المسلمين.

وفى المناطق التى تمثل فيها الدينان وجدنا أن التقسيم الثنائى فى المناصب بين المسلمين والمسيحين ملحوظ حيث كان نظام الحكم البريطانى غير المباشر يدعم الإسلام السلفى (المحافظ) والمسلمين الحداثيين المتخرجين من مدارس البعثات التبشيرية. هذا التقسيم الثنائى لم يكن واضحا بما فيه الكفاية فى جمهورية السودان حيث كان نظام الحكم البريطانى أكثر مباشرة (لا يمكن وصفه بأنه غير مباشر تماما) وكان التناقض أقل مدعاة للدهشة بكثير فى المستعمرات الفرنسية والإيطالية حيث نظام الإدارة " ومهمة نشر الحضارة **civilizing misson**" التى أخذها الاستعماريون على عاتقهم مما أدى لإحداث تأثير قوى مواز. وعلى أية حال فهذه تعميمات مؤقتة تتطلب بالتأكيد مزيدا من الفحص الدقيق لمزيد من التفاصيل، كما تتطلب دراسة مقارنة للخلفيات الثقافية والدينية للمسئوليين والسياسيين فى المناطق المختلفة التى سنلقى الضوء عليها.

ففى المناطق التى حكمها البريطانيون والفرنسيون والإيطاليون كانت التأثيرات الإدارية لصالح الإسلام وبشكل مباشر، وكان هذا ملموسا رغم اختلاف أبعاده، فقد سمحت السلطات للشريعة فى ظل الحكومات الاستعمارية أن تأخذ مجراها كما سمحت بتعيين قضاة (مسلمين) رسميين كما سمحت بتشكيل محاكم شرعية **muslim courts** كان نطاق أحكامها - بطبيعة الحال - قصرا على من يعتنقون الإسلام.(٦) وأكثر من هذا ففى كثير من المناطق كان الشهود يُقْسِمون على القرآن (بوضع أيديهم على القرآن)، وكان لهذا تأثير ملحوظ، أما غير المسلم فيتم تخييره بين القسم على القرآن أو بعض المعبودات الوثنية (الفيتش **fetish**) وكان الاتجاه العام - عند التخيير - هو تفضيل القسم على القرآن (أى الأخذ بالممارسات الإسلامية).

وبصرف النظر عن سياسات استعمارية محددة وإجراءات إدارية خاصة، فلا يزال من الملائم أن نقول إن الإسلام الذى جلبته الحقبة الاستعمارية **pax colonica** فى حد ذاته قد أوْجد ظروفا شجعت على انتشار الإسلام تشجيعا كبيرا. فكما رأينا كان

الإسلام قبل الحقبة الاستعمارية قد انتشر بنجاح كبير فى ظروف التغير الاجتماعى والتداخل القبلى وانتقال القبائل من مكان إلى مكان، وامتداد الحدود السياسية والاقتصادية مع توافر فرص جديدة للتجار والأعمال ووجود أحوال أمنية أكثر استقرارا وتحسن وسائل المواصلات سواء داخل البلد الواحد أو بين البلدان المختلفة - ليس هناك ما يدعو للاستغراب أن حقبة جديدة من انتشار الإسلام قد بدأت. وأكثر من هذا فقد أصبح الاتجاه الجديد لنشر الإسلام قائما على المناقشات الفردية، خاصة أنه قد أصبح موجودا فى داخل الأسرة الواحدة مسلمون مسيحيون ومؤمنون بطقوس الأديان التقليدية (الوثنية).

لقد زادت الأنشطة التجارية وكثر السفر والترحال وزادت العمالة المهاجرة والحركات العمالية ونمت المدن التجارية - الإدارية، وقد لعب كل هذا دورا حيويا فى لقاء المسلمين وغير المسلمين من مختلف القبائل والجماعات العرقية، فى ظروف حتمت على أصحاب الأديان المختلفة أن يتضامنوا رغم اختلاف أديانهم وأصولهم. لا شىء يمكن أن يكون أكثر إقناعا لإظهار طبيعة الإسلام التى تتجاوز القبلية مع ما يتيح هذا من مزايا كثيرة لمجتمع هذه سماته. حقيقة أن المسيحية والكنيسة والروابط المسيحية الأخرى قدمت مكاسب مماثلة، لكن ليس بالقدر الذى قدمه الإسلام من حيث الكم ومن حيث سرعة الاستجابة[٧].

وفى الوقت نفسه فإن توسع الإسلام وانتشاره على الصعيد المحلى لاقى تشجيعا وحافزا جديدا بوصول مسلمين جدد مهاجرين من الشرق الأوسط والهند وباكستان، بالإضافة إلى قدوم حركات دعوة جديدة اتسمت بالدينامية (الديناميكية) كالأحمدية[٨] فى الغرب الافريقى والإسماعيلية وغيرها من التنظيمات التى أخذت فى الشرق الإفريقى طابع الفرق الإسلامية. وقد أضافت هذه الفرق (الحركات) دماء جديدة لاقت ترحيبا رغم أنها غالبا ما سببت انقسامات وصراعات.

وأخيرا فمن الضرورى ألا نغفل عن إدراك حقيقة مؤداها أن الربط بين الاستعماريين والمسيحية، عادة ما كان يميل إلى إعطاء الإسلام دعوى خاصة، باعتبارها دين مقاومة ودين استقلال، وقد تعزز هذا الأثر باستعداد الإسلام استعدادا كاملا لمواءمة نفسه مع الأحوال المحلية وعدم وضعه إلا القليل من القيود أمام العناصر المحلية ليكون منهم رجال دين من أهل البلاد. نقول القليل من القيود، لكنهم فى الحقيقة لم يضعوا أمام أهل البلاد أى قيد ليكون منهم شيوخ أو أولياء أو معلمو دين... إلخ - وكانت المسيحية لا تحظى بالميزة نفسها، ورغم بعض الميول نحو التطورات غير السلفية (غير الأصولية unor thodox) فى الإسلام فلا شك أن حركة الفِرَق (النزاعات الانفصالية عن السلفية لا تقارن بالتعدد الشديد والكثرة الهائلة للكنائس المنفصلة فى المسيحية) فالإسلام فى إفريقيا الاستوائية دين واحد وهو - بشكل ملحوظ - لا تؤثر فيه حركات الفِرَق (أو المذاهب الانشقاقية) التى إن وجدت لا تنفى وحدة الإسلام unity of islam .

وعلى هذا، فإن التأثير الشامل pax colonica الذى لم يكن يقصد به خدمة الإسلام as mush involuntary as intended قد أدى إلى توسع الإسلام وانتشاره بشكل غير مسبوق. فكما قال البروفسور فرولش froelich - عن حق - إنه بالنسبة للغرب الإفريقى حقق الإسلام فى نصف قرن، فى ظل الحكم الاستعمارى الأوروبى، انتشارا فاق ما حققه فى عشرة قرون سابقة على الحكم الاستعمارى الأوروبى، وما ينطبق على الغرب الإفريقى ينطبق ولكن بدرجة أقل على مناطق أخرى، مما تعرضنا لدراستها فى بحوث هذا المجلد، ولم يكن انتشار الإسلام فى هذه الأنحاء على المستوى المكانى فحسب أو على مستوى عدد معتنقيه فحسب وإنما أيضا أصبح الإيمان به أعمق.

وحظيت مسألة الانتشار السريع للإسلام هذه بنقاش ودراسة، وهذا طبيعى، على الأقل من قبل الإرساليين التبشيريين المسيحيين أنفسهم. وكما رأينا أن الارتباط

بالمسيحية قد هيأ طريقا مهما بديلا فى عالم جديد ذى تحالفات أوسع وذى مصالح أوسع، كما هيأ وسائل أخرى للتعبير عن العداوات الأخرى، والصراعات التقليدية. لقد حدث هذا على نحو خاص فى الحالتين المتناقضتين ؟ إثيوبيا وجمهورية السودان. ففى إثيوبيا جرى دفع التكامل الوطنى من خلال الثقافة المسيحية للعناصر الأمهرية المسيطرة وبواسطة اللغة الأمهرية، فى مواجهة مصالح المسلمين الأقل قوة، وإن لم يكونوا - غالبا- أقل عددا. أما فى السودان فقد كانت الثقافة الإسلامية للعناصر المسيطرة فى الشمال هى التى ارتبطت بالتكامل الوطنى، وكان هذا على حساب الجنوب حيث تراث الانفصال الذى عجل به وغذّاه الحكم البريطانى، ووجدت هذه النزعة الانفصالية تعبيرا لها من خلال المسيحية (أو بتعبير آخر مادام الشمال مسلما فليكن الجنوب مسيحيا).

لقد أدت الاحتكاكات الدينية المتسمة بالصراع، ليس فقط بين الإسلام والمسيحية، بل داخل الإسلام نفسه، فى بعض الأحيان، إلى ترسيخ الفروق التقليدية، تاركة كثيرا من الصراعات الطائفية ليجرى التوصل لحل لها بعد الاستقلال. بل لقد أدى هذا إلى تجاوز الانقسامات القبلية التقليدية كما أدى إلى توسيع نطاق الولاءات والمصالح. ومن وجهة نظر الاحتياجات العلمانية للدول الجديدة، كان هذا بالتأكيد هو أكثر الإسهامات أهمية، وربما كان الأكثر مدعاة للاهتمام هو التسامح والتحفظ المتبادلين واللذين أبداهما - تباعا - المسلمون والمبشرون المسيحيون[١٠].

(ب) الوطنية والاستقلال :

لايزال تاريخ دور الإسلام فى تطور القومية nationalism الإفريقية فى حاجة إلى من يكتبه. هناك دراسات قليلة، حتى بالنسبة لدول أو كيانات بذاتها، عن النشاطات السياسية للمسلمين وولاءاتهم وانحيازاتهم أو عن تأثير دعاية الجامعة الإسلامية pan - islamic القادمة من مصر أو من غيرها، وهذه الدراسات القليلة أبعد ما تكون عن أن

تكون فحصا شاملا ودراسة محيطة لهذا الموضوع المهم. لذا فنحن لا نستطيع سوى أن نقدم هذا العرض الموجز بإثارة بعض النقاط عن الاهتمامات المقارنة المتعلقة بالأوضاع السياسية، فى تطور- ونمو - الحركات الوطنية ودور هذا الدين وأتباعه (المسلمين) فى الدول المستقلة حديثا.

سيكون من الواضح أن العوامل نفسها التى مكنت الإسلام من أن يكون جسرا بين النظام القبلى ونظام أوسع من العلاقات نشأ فى ظل الحكم الاستعمارى، سيكون من المتوقع أيضا أن يعطى المسلمين الإفريقيين ميزات مبدئية على مواطنيهم من غير المسلمين فى بدء - وتنظيم - حركات وطنية تسعى للسيادة والاستقلال. وعلى هذا ففى الغرب الإفريقى، على نحو خاص، باعتبار أهلها أصحاب تراث تجارى، وباعتبارها جزئيا - ذات تراث حضرى واهتمامات بالتجارة عبر المسافات الطويلة والقيام برحلات الحج (عابرة عرض القارة كله)، بالإضافة إلى ماهو متوافر فيها من رصيد علمى عن الإسلام، وخبرة إدارية ولغة مكتوبة، سواء قبل المرحلة الاستعمارية أم بعدها، وكذلك قيام المسلمين غالبا بحركات مقاومة ضد المستعمرين، وكان المسلمون المحليون يملكون - وهذا واضح - تراثا فريدا يمكن وضعه موضع التطبيق لتطوير وطنية (قومية) حديثة modern . وأكثر من هذا فلم تكن مزاياهم فى مجال الأفكار والتنظيم والاتصالات فحسب وإنما أيضا فى عالم المال ، ذلك العالم الحاسم.

وبطبيعة الحال فإن هذه الموارد لا يمكن أن نتوقع استخدامها وتسخيرها من أجل المصالح الوطنية الحديثة إلا إذا كانت هذه المصالح الوطنية متفقة تماما مع مصالح المسلمين. وحيث كان تحقيق الاستقلال يعتبر مطلبا إسلاميا مسبّقا (لا مجال للجدال حوله) فإن التنظيمات التى يعدها المسلمون والمهارات التى يستخدمونها لتحقيق الاستقلال التى لا تختلف عن تلك التى يقوم بها الوطنيون الإفريقيون التقليديون، فإن هؤلاء الأخيرين يعتبرون محافظين إذا قورنوا بالمسلمين للسبب الآنف ذكره وهو أن مطالبة المسلمين بالاستقلال إنما هى مطالبة مسبقة (المعنى أنهم سيطالبون بالاستقلال

من حيث المبدأ وليس لمجرد شكوى من أمر طارئ). لقد أسهم العامل الإسلام فى نمو القومية (الوطنية) الإفريقية إذن، للظروف الخاصة بمصالح المسلمين فى البلاد المختلفة وفى الأزمة المختلفة.

وربما يعطينا التاريخ المتأخر لكل من مالى(١١) والسنغال(١٢) وغينيا أيضا(١٣)، أفضل الأمثلة على التوافق العام بين المسلمين من ناحية والأهداف الوطنية والجماهيرية فى الغرب الإفريقى من ناحية أخرى، بينما هذا يبدو أكثر وضوحا فى دول ذات ظروف مختلفة كثيرا كما كان فى الصومال(١٤) وجمهورية السودان(١٥). ومن ناحية أخرى، ففى المناطق التى تم الإبقاء فيها على الأسرات الحاكمة المسلمة السابقة، وكذلك فى المناطق التى بها مجتمعات من المسلمين المهاجرين (كالمجتمعات العربية فى إفريقيا الشرقية) حيث قامت الإدارات الاستعمارية بمنحهم مزايا وأوضاعًا خاصة - فى ظل هذه الظروف كان من الطبيعى أن يميلوا لأيدولوجية أكثر انتحاء نحو المحافظة كما مالوا لأوضاع متحفظة أيضا. وعلى هذا فإن هذه المجموعات المسلمة ذات الأوضاع المميزة - كما فى زنجبار والشمال النيجيرى - قاومت الدعوة إلى وطنية أوسع (توسيع الإطار الوطنى ليشمل كل العناصر داخل الدولة الواحدة أو الكيان الواحد) إلا عندما كانوا فى وضع يجعلهم يناصرون نوعا من الوطنية (القومية) تبدو منسجمة مع تحقيق أهدافهم المرتبطة بهم. ربما أمكن رؤية التناقض هنا عندما نقارن نجاح الوطنية الراديكالية الشعبية فى مالى، وفشلها(على الأقل حتى الآن) فى الشمال النيجيرى عقب تحطيم الفرنسيين للقوى الإسلامية التقليدية فى مالى، فى حين احتفظ بها - أى بهذه القوى الإسلامية التقليدية - البريطانيون فى الشمال النيجيرى.

ومع هذا فرغم أن هذا الفصل قد يكون له بعض القيمة، ليس لأنه - على الأقل - يتيح لنا أن نفترض خطوطا (نقاطا) ننطلق منها لمزيد من التحليلات التى يمكن توجيهها لما هو مفيد، فإنه يجب ألا نخلص بنتائج صارمة (فقد تكون غير مؤكدة) فعلى سبيل المثال، هناك إحساس يمكن أن ندلل من خلاله على أن الوطنية فى

جمهورية السودان، رغم توجه المسلمين الأوائل من الدنكا Dinka يمكن النظر إليها باعتبارها مهتمة بالحفاظ على الهيمنة السياسية لمسلمى الشمال. والحالة فى الصومال أيضا هى حالة غير اعتيادية فهى تحتاج لمعالجة أخرى موجزة.

جذور الوطنية الصومالية الحديثة تكمن فى الوطنية الثقافية لهذه المجموعة العرقية التى كان الإسلام - دائما - مكونا حيويا لها. فمنذ البداية كانت الوطنية الصومالية تهدف إلى خلق دولة صومالية ذات سيادة تضم بين جنبيها كل السكان الصوماليين، وبالتالى تسعى لإعادة توحيد الأجزاء (الصومالية) التى قسمها الاستعمار[١٧] ومن هنا فرغم أن جزأين (قسمين) من الأمة الصومالية (الصومال البريطانى السابق والصومال الإيطالى السابق) قد انضما الآن وشكلا جمهورية الصومال، فإن النضال من أجل ضم الأجزاء الثلاثة الأخرى لايزال قائما : الصومال الفرنسى، والمناطق الصومالية فى إثيوبيا والمناطق الصومالية فى الشمال الكينى. وبطبيعة الحال فإن هذا عكس الاتجاه العام فى أى مكان آخر فى إفريقيا، حيث المسار العام ليس من الأمة إلى الدولة، وإنما من الدولة إلى الأمة، أما الظاهرة المميّزة فلا توجد إلا فى التقسيمات القبلية المميزة داخل الدولة نفسها.

أما وقد قدمنا المزايا المحددة (الخاصة) التى يتمتع بها الصوماليون رغم أنهم ظلوا حتى الآن لم يتمتعوا بها تمتعا كاملا، فقد يحقق لنا هذا القول أنه فى دول جديدة أخرى تضم خليطا من القبائل والجماعات التى لكل منها لغة خاصة، قد يمكن النظر للإسلام كعامل مساعد نحو التكامل الوطنى. وعلى أية حال، فقلما ينظر للإسلام من هذا المنظور إلا فى جمهورية السودان، وإلى حد ما فى مالى والسنغال.

وبقدر ما كان الإسهام الفعلى للمسلمين فى الحركات الوطنية محل اهتمام، وجدنا أنه فى كل المناطق التى نمت فيها الطرق الصوفية (النص الطرق الدينية Religious orders والمقصود الطرق الصوفية) نموا قويا أنها تلعب دورا مهما. ففى السنغال وجدنا الحركة المريدية تغير موقفها من موقف المواجهة العسكرية ضد الفرنسيين إلى تعاون

هادئ أعقبه نشاط جماعة ضغط لصالح section Francaise de l'international ouv-riere وفى وقت لاحق وجهت دعمها لتشكيل سنجور المسمى Bloc Democratique Se-nealais ومرة أخرى انحياز المريدية والتجانية فى السنغال خلال الفترة الحاسمة بين ١٩٥٨ و١٩٦٠ إلى أولئك الذين فضلوا الإبقاء على علاقات قوية مع فرنسا. لكن الفرع الإصلاحى فى التجانية Hamalist طور فى أعوام ما بين الحربين العالميتين فى السودان Soudan (المقصود منطقة إفريقيا الاستوائية) [مالى على سبيل المثال] والمناطق الفرنسية المجاورة - أداة وطنية بدائية، لإبداء الاعتراض الشعبى ضد الإدارة الفرنسية، وضد المسلمين المذعنين لها. ومهدوا الطريق بذلك لظهورالتجمع الإفريقى الديموقراطى the Rassemblement Democratique AFRICAN بعد مؤتمر باماكو فى سنة ١٩٤٦.

وفى جمهورية السودان، كما قد يكون متوقعا، كانت الحركات السياسية الحديثة أكثر تأثرا بكثير بأنشطة الطرق الصوفية (النص الطرق الدينية Religious orders) هنا وجدنا العامل الحاسم critical هو الارتباط بين طريقة الختمية وحزب الأشقاء من ناحية، والارتباط بين منافسيهم ممثلين فى الأنصار الذين يقودهم ابن المهدى وحزب الأمة. وقد لعبت " الطرق " أيضا دورا مهما مشابها فى السياسات الصومالية رغم أن ارتباطاتها أسياسية فى هذه الحالة كانت أقل وضوحا وأقل تحديدا، مع تجاوز الروابط العشائرية القوية.

وإذا كانت الطرق الصوفية (النص الطرق الدينية) بحكم طبيعتها كمنظمات كرّست نفسها لمعنى أوسع للهوية المشتركة أو الجماعية، أكثر من تكريسها للانتماءات القبلية - قد سهلت تطور - وتحقيق - الوطنية الحديثة modern nationalism (وركزت - اتفاقا- على الدعوة إلى حدود أوسع للدول الإفريقية بإعادة توزيع المجموعات البشرية re -. grouping) حيث احتلت هذه السياسة مكان الأهمية فى السياسات الحديثة، فقد لعب منافسوهم من أصحاب الفرق أو الطوائف المتداخلة - بالضرورة -

دورا مهما. وهذا واضح كما رأينا فى المنافسة بين الختمية والأنصار فى جمهورية السودان، واتضح أيضا فى إفريقيا الغربية فى التجاذب التنافسى بين القادرية والتجانية. وعلى هذا ففى البلاد المسلمة القوية لم تسهم الطرق بأشكالها المختلفة فى تطوير " الوطنية " فحسب بل لقد كان لها تأثير ملحوظ فى طبيعة السياسات الداخلية قبل الاستقلال وبعده. ولابد أن المقارنة التفصيلية بين أدوارها السياسية من ناحية وأدوار التنظيمات المسيحية، من ناحية أخرى، فى المناطق التى تعددت فيها الانتماءات الدينية، ستكون مقارنة مهمة وشائقة.

ننتقل الآن للتعليم الإسلامى، فنجد أن الأشكال التقليدية للتعليم الدينى والمدارس الدينية رغم أنها أظهرت مرونة ملحوظة فإنها راحت تَضْعُف، إذ كانت أشكال التعليم الغربى المدنى التى أدخلتها الدول الأوروبية، هى الأقوى بحيث لم تستطع أشكال التعليم التقليدى الإسلامية أن تنافسها. وعلى هذا فقد كان إنتاج النظام (التعليمى) السابق والملالى malams والشيوخ والقضاة... إلخ قد ماثلوا أنفسهم -- بشكل عام وبقوة- بالحركة الوطنية الجديدة فى بلاد مثل مالى والسنغال وجمهورية الصومال (وفى ظروف مختلفة فى الشمال النيجيرى)، حيث صيغت أهداف الحركة الوطنية وطموحاتها، جزئيا على الأقل، بمصطلحات إسلامية من قبل الأحزاب والجماعات التى يقودها مسلمون أو التى تسعى لدعم من المسلمين. وحتى الآن فرغم أن تعاونهم كان مهما، فقلما قاموا بدور قيادى. ما كان ولاؤهم المساند هو الأكثر حماسة فى بلاد مثل السودان وجمهوريات الصومال المحلية، وحيث كان قيام حركات وطنية حديثة – فى البداية على الأقل – مستقلا عن أى أنشطة لنقابات (اتحادات) العمال، وعن أى تطورات اقتصادية كبيرة.

وعلى العكس فأولئك الذين كان لديهم خبرة فى المراكز الحديثة للتعليم الإسلامى، فى مصر والشمال الإفريقى بدوا – بشكل عام – وقد لعبوا أدوارا أكثر فعالية فى تعميم – ونشر– الأفكار الوطنية، وكذلك فى تنظيم المدارس الإسلامية المحلية المستقلة

بوصفها أدوات للإصلاح التعليمي و الاجتماعي[١٨]. وعلى النحو نفسه كان الحج إلى (بيت الله) في مكة، إذ تزايدت أعداد الحجاج القادمين من مناطق نائية مثل إفريقيا الغربية، زيادة كبيرة وتزايدت الاهتمامات المحلية، والانضمام إلى منظمات على شاكلة المؤتمر الإسلامي[١٩] islamic congress - كل هذا زاد من انتشار الأفكار الإصلاحية المناهضة للاستعمار في العالم العربي، بالإضافة للأثر الهائل للصحافة العربية والإذاعات العربية، خاصة إذاعة القاهرة.

لقد وجه رجال الدين الأكبر سنا بهذا التفسير الحداثي للإسلام، ذلك التفسير النزّاع للنضال، بالإضافة لاستعداد الإسلام - على وفق هذا التفسير الحداثي - للتواؤم مع المتطلبات العلمانية (المدنية) للحركة الوطنية والدولة العصرية فمالوا - أي قدامى رجال الدين - لأن يكونوا قوى محافظة توافقت مع الأشكال التقليدية للتعليم الديني وعارضوا انتشار التعليم المدني (العلماني) الحديث. ومن هنا فحتى في البلاد التي غلب عليها الإسلام ظل الحرس القديم غير بعيد عن الانتقال والهجوم رغم ارتباط النخبة السياسية الحاكمة بالإسلام ارتباطا عميقا. ونشبت - على النحو نفسه - نزاعات حول الأنشطة التقليدية للدراويش أو الأولياء، والمشرفين على أضرحة الأولياء (المقامات) التي كانت مصدر ربح نتيجة جهل العامة وعدم إدراكهم لحقائق الدين. هذا الصراع بين حراس الإسلام التقليدي والزعماء السياسيين الجدد الأكثر انتحاء نحو العلمانية، قد جرى تسليط الأضواء عليه من خلال المناقشات والخلافات الناشبة حول وضع العرب واللغة العربية والكتابة العربية في دول مثل جمهورية الصومال.

وعلى مستوى الأيدولوجية ذاتها، كان من المستطاع تحويل المشروع الفكري للإسلام (خاصة في نماذجه الإصلاحية) إذا جرت علمنته بما فيه الكفاية - إلى نوع من الوطنية الحديثة التي هي الروح المحركة للوحدة الإفريقية[٢٠] pan-Ahricanism وعلى هذا فإن زعماء حزب غينيا الديموقراطي parti democratique de Guinee حزب سيكوتوري Toure تأثر كثيرا بخبراتهم في الاتحادات العمالية (تنظيم

الحركة العمالية) وخبراتهم المتعلقة بالماركسية، بحيث استطاعوا أن يزعموا فى سنة ١٩٥٤ "... إننا نحن الممثلين للخط النَّقى للإسلام، نغزو بسبب الإنسانية وأعمال الخير "[٢١].

وفى عملية التوائم هذه مع الظروف والاحتياطات الجديدة أظهر الإسلام - مرة أخرى - مرونته، فأصبح الجهاد نضالا ضد الاستعمار (وليس لنشر الإسلام) سواء كان استعمارا تقليديا أم استعمارا جديدا، وأصبح المصلحون (الدينيون) هم المناضلون من أجل الحرية freedom fighters كما حدث فى الجزائر وأصبحت دار السلام هى مجموعة الدول الإفريقية المستقلة، وأصبحت دار الحرب هى الدول التى ما زالت تكافح ضد الاستعمار. ولنعمد إلى مد هذا التناظر إلى مدى أبعد، فالمجتمع المتحد هو الأمة وهذا المجتمع قد يتسع مداه ليعنى اتحاد كل الشعوب الإفريقية (الأمة الإفريقية فى هذه الحال) أوالأمة الإفريقية الآسيوية. والدول العالمية المثالية التى تُحكم على وفق مبادئ الإسلام التى ستسودها العدالة والمساواة والأخوة قد تحولت إلى اتحاد إفريقى نموذجى، يجرى تنظيمه على وفق مبادئ الاشتراكية الإفريقية[٢٢]. هذه الأفكار وأخرى مكافئة لها يبدو أنها تقدم الأيدولوجية الجماهيرية للوحدة الإفريقية (على الأقل فى السياق المحلى) سواء على الصعيد العملى أو الكامن، بين المجتمعات المسلمة سواء ذات التراث الإصلاحى أو المهدى (المتصل بفكرة المهدى المنتظر).

وعلى أية حال فما دمنا قد سردنا ما سردناه آنفا فلابد أن نضيف على الفور أن هذه الاتفاقات مهما كانت مقنعة لم تتحقق فى أى رابطة سياسية مستقرة أوسع رغم عدة محاولات مجهضة (غير ناجحة) بين الدول الإسلامية والدول غيرالإسلامية فى إفريقيا وآسيا، فقد ظلت الوحدة الإفريقية pan - Africanism والوحدة الإسلامية pan islamism منفصلتين أو بتعبير آخر لكل منهما معالم محددة، وأحيانا ما يتداخلان لكنهما أبدا لم يتشابكا تشابكا كاملا فى إطار المصالح والروابط، وإنما تم تطويقهما معا فى دائرة أوسع وأكثر غموضا بل فى دائرة مرنة أبعد ما تكون عن تحديد الانتماء

ونعنى بها الدائرة الأفرو آسيوية. وبدا هذا استمرارا للخط الفاصل الذى جرى رسمه فى الإسلام بين العرب وغير العرب، وذلك لأن هؤلاء الإفريقيين المسلمين الذين تبجحوا فى وقت من الأوقات بسياقاتهم العربية المزعومة، أصبحوا الآن وعلى نحو متزايد يزعمون أنهم إفريقيون (فى الأساس).

والصعوبات المنطوية فى أى هوية سياسية أوسع، ربما يتم استلهامها بدقة شديدة من السياسة الخارجية لمصر التى تقع بشكل غير مريح بين عالمين، وتطمح لموقع القيادة فى كليهما. وبطبيعة الحال نجد هنا أن الارتباطات التقليدية لدول مثل إثيوبيا ولكثير من القادة الإفريقيين الجدد بالمسيحية، تبدو هادئة إلى الإبقاء على هذا المفاصل (الآنف ذكره) والمحافظة على استمراره. والأهمية الحقيقية لهذه الانقسامات فى الشئون الإفريقية الداخلية تظهر فى العلاقات المرتبكة بين مصر والسودان وإثيوبيا، ولا نقول شيئا عن مشكلة توحيد الصومال، إذ تلقى كلمات الدعم والتأييد شديدة اللهجة الصادرة من الدول الإسلامية الواقعة خارج القارة الإفريقية أذنا صماء[٢٣] إن أريد بها الشد من أزر إخوانهم فى الدين، والسبب فى هذا هو خوف قادة هذه الدول الإسلامية (المؤيدة للمسلمين فى القارة الإفريقية) من قيام حركات انفصالية - لها المنطلق نفسه - فى دولهم، واهتمامهم - وهذا طبيعى ومفهوم - بالمحافظة على حدودهم وكياناتهم وأوضاعهم - كل هذا يعوق مثل هذا التعاطف على أن يأخذ مجراه، ويتجلى هذا فى حالة الصومال التى هى رغم حالتها هذه تشكل عضوا إيجابيا فى الوحدة الإفريقية والوحدة الإسلامية على سواء[٢٤].

وفى الوقت نفسه لابد أن نلاحظ أيضا أن هذه الدول الإفريقة التى تُصنف رسميا بوصفها دولا إسلامية تبدوا من منظور الشئون الإفريقية ليس لها هدف واضح أو مصالح واضحة تحدد هويتها، اللهم إلا قليلا، فالحقيقة أنها غالبا ما تتخذ مواقف متناقضة فى القضايا الدولية (كموقفها من إسرائيل على سبيل المثال) كما أنها غالبا ما تقع فى حبائل معسكرات (قوى) تتناقض مع ولاءاتها العامة، بشكل يفوق ولاءها

وروابطها العامة للإسلام[٢٥]. ولا يمكننا القول إن تكويناتها المختلفة تشكل بأى معنى من المعانى بِنْية إسلامية مشتركة. وموضوع مدى ما وصل إليه الإسلام فى صياغة طبيعة العمليات السياسية للدول الإسلامية بشكل يتخذ طابع الاستمرار، إنما هو موضوع مفتوح بالقدر نفسه للتساؤل (أى أنه موضوع لم يحسم بعد أو لم تصل فيه البحوث لنتائج محددة) بصرف النظر عن الجوانب الشكلية أو السطحية. ومع هذا فإن وجود الإسلام كقوة ممثلة لثقافة دينية موحدة يجعلنا نفترض أنه يهب هذه الدول معنى كافيا للتضامن (التماسك) يسمح بوجود أحزاب ديموقراطية سياسية متنافسة، دون خطر يهدد تضامنها الوطنى (دون تحديد لوحدتها). هذا الاحتمال نادر جدا ما يتحقق بكفاءة إلا فى جمهورية الصومال حيث توجد درجة عالية غير معتادة من التضامن (الترابط) الوطنى والتجانس الثقافى **cultural homo geneity**.

وأخيرا فإن يكن الإسلام اليوم فى كل مكان فى حالة حركة، فإن النتائج السياسية الأوسع لأى توسع جديد للتأثير الإسلامى وحركة التضامن الإسلامى (الوحدة الإسلامية) تبدو جانحة للاعتدال (التلطف **to be temered**) بسبب ازدياد الاتجاهات العلمانية فى الدول الإسلامية الحديثة والاعتراف العام بأن الأهداف العلمانية والسياسات أكثر أهمية فى العالم المعاصر من الاهتمامات الدينية المشتركة. وأكثر من هذا، فاليوم،فى الدول متعددة الطوائف نجد أن كل الأديان موقرة وينضم كل أصحاب الديانات من مسلمين ومسيحين وأصحاب الديانات التقليدية معا فى احتفالات الدول ويقدمون صلوات (دعوات) مشتركة بكل طريقة، ويشربون أنخابا مشتركة **lipa-tiom**فالحضارة الإسلامية تنفصل تدريجيا عن جذورها الدينية تماما كما يحدث للمسيحية فى الغرب، والفجوة بين المجالين الروحى **spiritual** (ربما يقصد الدينى) والعلمانى **secular** تتسع فى مسيرة الحياة.فبينما التأثير الإسلامى استمر بعمق فى الحياة الخاصة (الأحوال الشخصية) للأفراد - كما هو الحال فى أنحاء العالم

الإسلامى - فلا تزال قضية إمكانية أن يستطيع الإسلام فى المستقبل أن يمارس تأثيرا سياسيا عميقا كما كان الحال فى الحقب الباكرة من التاريخ الإفريقى - قضية قائمة.

وعلى هذا فرغم أن الإسلام قد يُنظر إليه بوصفه أسلوبا مميزا فى الحياة والدين بوصفه أيدولوجية عامة قابلة للتطبيق عالميا، أو ، وهذا حقيقى، بوصفه كل هذا معا (أسلوبا مميزا للحياة والتدين وأيدولوجية قابلة للتطبيق عالميا) فالتركيز بشكل متزايد اليوم على الاحتمال الأول والثانى أكثر من التركيز على الاحتمال الأخير. والتناقض الظاهرى هو أن الإسلام يحصل على أتباع كثيرين جدا فى تاريخ إفريقيا الاستوائية فى الوقت الذى يبدو تأثيره الأوسع فى حالة تقلص أو بتعبير آخر فإن معتنقى الإسلام أصبحوا أكثر مما يكونون فى تاريخ إفريقيا الاستوائية، وفى الوقت الذى وصل فيه انتشار الإسلام لأقصى درجة، ضعف فيه تأثيره.

الهوامش

(١) انظر Evan - prichard , 1949

(٢) انظر Baxter فى مبحث آخر ورد فى هذا الكتاب ص ٢٤٢

(٣) ١٩٤٩، p. 69

(٤) 1952, p. 24 تابع تحليلاً ممتازاً عن السياسة الفرنسية ص ٢٤٧ ومابعدها، وتابع تقريراموجزا يدعو للإعجاب للورد هيلى Hailey فى بحث كتبه أندرسون ونشر سنة ١٩٥٤ (pp. v-VI).

(٥) التأثيرات العملية للسياسات الإدارية الفرنسية والبريطانية يجب ألا تتناقض - بطبيعة الحال - تناقضا صارخا . See Deschamps , 1963 and crouder

(٦) عن الوضع فى المستعمرات البريطانية انظر :

Anderson , 1954, passim وعن الوضع فى المستعمرات الفرنسيه انظر : Gouilly ,1952 , pp.236-7,254 ff.

(٧) لابد هنا من دراسة مقارنة لوظائف ونجاحات المؤسسات الإسلامية والمسيحية.

(٨) انظر fisher, 1963

(٩) انظر ص ١٦٦من النص الإنجليزى لهذا الكتاب.

(١٠) عن تقويم ذكى للموقف فى إفريقياالغربية الفرنسية، انظر Gouly ,op. cit,pp .267 ff

(١١) Hodgkin and schachter morgenthau , 1965 وانظر أيضا M. chailley ,1962

(١٢) Quesnot , 1963 , Bourlon ,1962 and BOURLON 1964.

(١٣) Gray cowan , 1962 وبالنسبة لإشارات عن الدور الإسلامى فى الغرب الإفريقى الناطق بالفرنسية (الفرانكوفون) انظر : thompson and Adolf , 1958 ولدراسة أكثر عمومية انظر : past , 1964 وعن العامل الإسلامى فى سياسات سيراليون، انظر proudfoot ,1961.

(١٤) نستخدم هذا المصطلح ليشمل كل أراضى الصومال سواء تلك الواقعة تحت الحكم الإثيوبى أو الكينى، وكذلك الموجودة فى الصومال الفرنسى بالإضافة إلى جمهورية الصومال. lewis ,1965(a)

(١٥) HOLT ,1961

(١٦) Holt , ibid , pp.127ff.

(١٧) على أية حال فقبل الاستعمار لم يكوّن الصومال جماعة سياسية موحدة رغم تراثهم الثقافى القوى فى الوطنية (الانتماء الوطنى) lewis ,1965(a)

(١٨) عن تأثيرها فى الغرب الإفريقى، انظر : cordaire , 1954 وما كتبه الشيخ تورى : (لتكون مؤمنا li ta- kun mu,minan Afinque tu deviennes croygnt 1957 وتقدم هذه الدراسة تقريرا شائعا للوضع الإصلاحى فى السنغال فى هذه الفترة. هنا كان على المؤمن أن ينضم لحركة نضالية ضد الاستعمار والرأسمالية وضد الظلامية (قوى التخلف..).

(١٩) المؤتمرالإسلامى العالمى السادس الذى انعقد فى مقدشيو فى جمهورية الصومال فى ديسمبر سنة ١٩٦٤ لم تحضره مصر ولا الجزائر.

(٢٠) Hodgkin , 1962

(٢١) عن liberty، ٢٨ ديسمبر ١٩٥٤ تأليف Ken postt : the new studes of west africa , pen- guin Books , london ,1964 . وبطبيعة الحال فإن سيكو تورى كان هو نفسه مسلما.

(٢٢) لمناقشات حديثة قيمة عن طبيعة الاشتراكية الإفريقية. انظر : friedlad and Rosbery , 1964 خاصة بالرجوع للإسلام (أى علاقة الاشتراكية الإفريقية بالإسلام) . Mcnteil ,1964

(٢٣) وعلى أية حال لابد أن نلاحظ فى الوقت نفسه أنه فى المؤتمر الإسلامى العالى المنعقد فى مقدشيو فى سنة ١٩٦٤ جرى تمثيل كل الدول والجماعات الإسلامية (بما فى ذلك دول من الغرب الإفريقى) وفى هذا المؤتمر جرى دعم النضال الصومالى من أجل التوحيد. رغم أنه قد يكون مؤتمراً مبتسرا لم تتح له فرصة إصدار قرارات فى هذه القضية وفى قضايا أخرى أوسع (كالعداء مع إسرائيل) فإنه يبدو من المعقول أن نفترض أن ذروة هذا اللقاء لابد أن يُنظر إليها من جهة محاولة المسلمين تقليد ما حدث فى مؤتمر القمة الإفريقى المنعقد فى أديس أبابا فى سنة ١٩٦٣.

(٢٤) Lewis , 1963

(٢٥) Legum , 1962

قائمة المراجع

Abraham, D. P.

(1961) 'Maramuca: an exercise in the combined use of Portugues5e records and oral tradition'. Journal of African History, vol. II, pp. 211_25.

Alexandra, P.

(1963) 'Les Kotokoli et les Bassari', in Les Populations du Nord-Togo, by J. C. Froelich, P. Alexandre, and R. Cornevin. Paris.

Anderson, J. N. D.

(1954) Islamic Law in Africa. London.

(1959) 'Waqfs in East Africa', Journal of African Law,.vol. HI, pp. i5?.-64. Banton, M. (ed.)

(1965) The Relevance of Models for Social Anthropology, I. London. Barclay, H. B.

(1964) Buuri al-Lamaab. New York. Barnes, J, A., Mitchell, J. C., and Gluckman, M.

(1949) 'The Village Headman in British Central Africa', Africa, vol. XIX,

pp. 89-106. Bivar, A. D. H. and Hiskett, M.

provisional account',

(1933) Caravans of the Old Sahara. London. Bradbury, R. E.

(1965) 'Father and senior son in Edo mortuary ritual', in African Systems oj Thought, ed. M. Fortes and G. Dieterlen. London.

Cardaire, M.

(19 $4) L1 Islam et le Terrcir Africain. IFAN. Carter, Gwendolen (ed.)

(1962) African One-Party States. New York. Cerulli, E.

(1936) Studi Etiopici I. La Lingua e la storia di Harar. Rome.

(1941) MI Sultanato del Scioa nel secolo XIP, Rassegna di Studi Etioptci, vol. I, pp. 5 -42,

(1957) Somalia, Scritti vari editi ed inediti L Rome.

(1959) So/ lalia, Scritti vari editi ed inediti II. Rome. Chailley, M

(1962) 'Aspects de 1'Islam au Mali', in Notes et Etudes sur U Islam en Afrique Noire, pp. 9-52.

Chedeville, E.

(1966) 'Quelques fairs de 1'organisation sociale des 'Afar', Africa, vol. XXXVI, pp. 173-195.

Chittick, N.

(1963) 'Kilwa and the Arab settlement of the East African Coast*, Journal of African History, vol. IV, pp. 179_90.

References 93

Cohen, Abrier

(1965) 'The Social Organization of Credit in a West African Cattle Market',

Africa, vol. XXXV, pp. 8-20. Cole, C. W.

(1949) Report on Land Tenure in Zaria Province. Kaduna. Colson, E.

(1950) 'Possible repercussions of the fight to make wills upon the Plateau Tonga of Northern Rhodesia', Journal of African Administration, vol. II, pp. i4-3 5.

Coleman, J. S. and Rosberg, C. G.

(1951.; The Fung Kingdom of Sennar. Gloucester.

Crowder, M.

(1964) 'Indirect Rule_French and British Style', Africa, vol. XXXXIV, pp. 197-205.

Cunnison, I.

(1963) 'Kazembe and the Arabs to 1870.' Paper presented to the History of Central African Peoples Conference, Rhodes-Livingstone Institute, Lusaka. Delafosse, M.

(1912) Haut Senegal et Niger. Paris. Deschamps, H.

(1963) 'Et maintenant, Lord Lugard?' Africa^ vol. XXXIII, pp. 293-306. Dupire, M.

(1962) Peuls Nomades, Paris. Encyclopaedia of Islam. London (1913). Evans-Pritchard, E. E.

(1949) The Sanusi of Cyrenaica. Oxford. (1956) Nuer Religion. Oxford.

(1965) 'A final contribution to the study of Zande culture', Africa, vol. XXXV, pp. 1-7.

Fisher, H. J.

(1963) Ahmadiyyah: A study in Contemporary Islam on the West African Coast. London.

Fortes, M.

(1965) 'Some reflections on ancestor worship in Africa', in African Systems

of Thought, ed. M. Fortes and G. Dieterlen. London. Fortes, M. and Dieterlen, G. (eds.)

(1965) African Systems of Thought. London. Freeman-Grenville, G. S. P.

(1962) The Medieval History of the Tanganyika Coast. Oxford. Friedland, W. M. and Rosberg, C. G.

(1964) African Socialism. Stanford. Froelich, J. C., Alexandre, P., and Cornevin, R.

(1955) 'Nairuzi or Siku ya NlwakcT, Tttgafiy&z N^^s zna Recur as, vol. 383

Introduction

Gray Cowan, L.

(1962) 'Guinea', in African One-Party States, ed. Gwendolen Carter. New

York. pp. 149-235. Greenberg, J. H.

(1946) The Influence of Islam on a Sudanese Religion. New York.

(1947) 'Islam and clan organization among the Hausa', South-western Journal of Anthropology, vol. III, pp. 193_211.

Grottanelli, V T

(1952) L* Islam dans VAfrique Occidentale Fran$aise. Paris.

(1957) 'hssai sur les causes et ies consequences de !a micro-propriLtL au Foura

Harries, Lyndon

(1964) 'The Arabs and Swahili culture', Africa, vol. XXXIV, pp. 224-9. Hebert, J. C.

(1961)'Analyse structurale des geomancies Comoriennes, Malgaches et Africaines', Journal de la Societe des Africanistes^ vol. XXXI, pp. 115-208.

Hodgkin, T.

(1962) 'Islam and Pan-Africanism/ Institute of Commonwealth Studies Pan-Africanism Seminar Paper, 10 January.

Hodgkin, T. and Schachter Morgenthau, R.

(1965) 'Mali', in Political Parties and National Integration in Tropical Africa^ ed. J. S. Coleman and C. G. Rosberg, pp. 216-58.

Holt, P. M.

(1958) The Mahdist State in the Sudin 1881-1898. Oxford.

(1961) A Modern History oj the Sudan. London.

(1963) 'Funj origins: a critique and r ew evidence', Journal of African History', vol. IV, pp. 39-55.

Hopen, C. E.

(1958) The Pastoral Fulbe Family in Gwandu, London. Kirkman, J. S.

(1954) The Arab City of Gedi. Oxford. Lebeuf, A. M. D.

(1959) Les Populations du Tcnad. Park. Leiris, M.

(1958) La Possession et ses Aspects Thedtraux che{ les Ethiopiens de Gondar. Paris.

Legum, Colin

(1962) Pan-Africanism: A Short Political Guide. London. Lewis, I. M.

(1955) Peoples of the Horn of Africa. London.

(1959) 'The names of God in Northern Somali', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXII, pp. 134_40.

Si fas tor al democracy. London.

pological Institute, vol. XCIII, pp. 109-16.

References 95

Studies, vol. I, pp. 147-61.

(1965(0)) The Modern History of Somaliland. London..

Banton (ed.), The Relevance of Models for Social Anthropology, London. Little, K. L.

(1947) 'A Moslem "Missionary" in Mendeland', Man, vol. XLVI, pp. 111-13. (1951) The Mende of Sierra Leone. London. MacMichael, H. A.

(1922) A History of the Arabs in the Sudan. Cambridge. Mathew, Gervase

(1963) 'The East African Coast until the coming of the Portuguese', in

History of East Africa, ed. G. Mathew and R. Oliver, pp. 94-129. Mathew, G. and Oliver R. (eds.)

(1963) History of East Africa. Oxford. Mauny, R.

(1961) Tableau Geographique de VOuest Africain au Moyen Age. D^kar. Middleton, J. H. M.

(1961) Land Tenure in Zanzibar. London. Mitchell, J. C.

(1956) The Yao Village. Manchester. Montcil, V.

(1962) 'Une Confrerie Musulmarie: Les Mourides du Senegal', Archives de Sociologie des Religions, vol. XIV, pp. 77-102.

(1964) L* Is lam Noir. Pans. Moreau, R. L.

(1964) 'Les marabouts de Dori'. Arr.'I<>*j de Sociologi*. des Religions, vol.

(1942) A Black Byzantium. London.

(1962) 'Contribution critique a id chronologic hictoriqì:? ch l'Ouesi Afrtes?n*:

Journal de la Societe des Africanistes, vol. XXXII, pp. 91_1 77.

Pankhurst, Richard

(1961) An Introduction to the Economic History of Ethiopia fro n Early Times

to iSoo. London. Post, K.

(1964) The New States of West Africa. London. Prins, A. H. J.

(1961) The Swahili-speaking Peoples of Zanzibar and the East African Coast.

London. Proudfoot, L.

(1961) Towards Muslim solidarity in Freetown', Africa, vol. XXXI, pp.

147-57. Quesnot, F.

(1962) 'Les Cadres ^naraboutiques de 1'Islam senegalais' in Notes et Etudes sur l'Islam en Afrique noire, Paris, pp. 127-95.

Raulin, H.

(1962) *Un Aspect historique des rapports de Tanimisme et de 1'Islam au Niger',

Journal de la Societe des Africanistes, vol. XXXII, pp. 249-74. Richard-Molard, J.

Introductionl

Rouch, J.

(1954) Les Songhay. Paris.

(1960) La Religion et la Magle Songhay. Paris. Sauvaget, J.

(1950) 'Les Epitaphes royales de Gao', Bull. IFAN, vol. XII, pp. 418-40. Smith, M. G.

(1953) 'Secondary marriage in Northern Nigeria', Africa^ vol. XXIII, pp. 298-323.

(1955) The Economy of Hausa Communities of Z aria. London.

(1959) 'The Hausa system of social status', Africa^ vol. XXIX, pp. 239-52.

(1960) Government In Zaffau. London. Smith, H. F. C.

(1961) 'A neglected theme of West African history: the Islamic revolutions of the l9th century', Journal of the Historical Society oj * Nigeria, vol. II, no. I.

Stenning, D. J.

(1959) Savannah Nomads. London. Tanner, R. E. S.

(1964) 'Cousin marriage in the Afro-Arab community of Mombasa, Kenya',

Africa, vol. XXXIV, pp. 127-38. Thompson

pp. 479-552.

(1957) *--i takune rnuminan. A fin que tu deviennсs Cray ant. Dakar. Trimmgham, J. S.

(1949) Islam in the Sudan. London.

(1952) Islam in Ethiopia. London.

(1959) Islam in West Africa. London,

(1962) A History of Islam in West Africa. London.

(1964) Islam in East Africa. Oxford. Vire, M. M.

(1959) 'Steles funeraires musulmams soudano-sahariennes', Bull. I FAN,

vol. XXI, pp. 459-500 Widstrand, C. G.

(1964) 'Female infibulation', Studia Ethnographica Upsaliensia, vol. xx, pp. 95-124.

القسم الثانى

دراسات خاصة

(١)

أدوار انتشار الإسلام ومناطق الثقافة الإسلامية فى إفريقيا

بقلم

جَ.اس. تريمنجها م أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة الأمريكية – بيروت

(١) انتشار الإسلام

مر انتشار الإسلام فى إفريقيا بأربعة أدوار ، وهذه الأدوار تمثل أيضًا مناهج وطرائق وأعماقًا مرتبطة بأنواع types الإسلام المعاصر.

١ – الفتح الإسلامى للشمال الإفريقى (٦٣٨ – ١٠٥٠ م):

المرحلة الأولى هى فتح العرب المسلمين الاوائل لكل المناطق الساحلية المطلة على البحر المتوسط من مصر حتى المغرب الأقصى، وأعقب ذلك فترة مهادنة سرعان ما أعقبها تمزق الوحدة السياسية قصيرة الأجل ليصبح هناك دول عديدة للمسلمين،

وليس دولة واحدة فى هذا النطاق، وراح الإسلام ينتشر ببطء بين البربر ، لكن تعَربهم لم يحدث إلا فى المرحلة التالية بعد اقتحام جديد للعناصر العربية البدوية.

٢ - انتشار الإسلام فى الحزام السودانى (١٠٥٠ - ١٧٥٠ م):

حقق الإسلام في هذه الفترة انتشاراً بطيئًا لكنه كان انتشاراً سلميا وواسع المدى، فى اتجاه الجنوب عبر الصحراء الإفريقية الكبرى، كما انتشر صُعُداً فى وادى النيل فى الحزام السودانى بين الحاميين والسود الخلص Hamitic Black Africa. لقد انتشر الإسلام فى سهول القرن الشرقى Eastern Horn (يقصد القرن الإفريقى) وضم إليه جماعات عفَار Afar والصومإليين ، وقد وصل الإسلام إلى هذه الجماعات عبر البحر الأحمر وعن طريق المسارات البحرية إلى إفريقا الشرقية. وتكونت مستقرات (مستوطنات) على طول الساحل الإفريقى الشرقى حيث تكونت مجموعة ثقافية جديدة New cultural group ونعنى بها المجموعة السواحيلية The Swahili لكن الإسلام لم يكن له تأثير على البانتو وغيرهم من الشعوب people (القبائل والجماعات) فى المنطقة.

بدأ هذا الدور ببروز المرابطين وهم من البربر (بدءًا من سنة ١٠٥٦م) وانتشار العرب البدو من قبيلة بنى هلال خلال الشمال الإفريقى (بدءًا من سنة ١٠٤٥م). هذه الاحداث أثرت على نحو خاص فى الصحراء وفى الشمال الإفريقى فمع أن المرابطين فتحوا دولة غانه Gana الزنجية على حافة الصحراء الجنوبية إلا أنهم سرعان ما جلَوا مطرودين منها. لم تكن القبائل العربية هى التى نشرت الإسلام لكن فتحهم لبربر موريتانيا إلى الجنوب من بلاد المغرب الأقصى (مراكش Morocco) أدى إلى تعرب البربر فى هذه الانحاء أما بربر الصحراء الوسطى والطوارق Tuareg فلم يتم فتح بلادهم ولم يتعربوا.

لقد كان انتشار الإسلام عبر الصحراء الكبرى فى نطاق السودان الشمإلى من عمل التجار البربر وعلماء الدين Clerics فى الغرب (المقصود فى غرب الحزام

السـودانى) وبسبب انسياب القبائل العربيـة وتدفقـها (١٢٠٠ - ١٥٠٠م) فى الشرق (المقصود فى الشرق من النطاق السودانى) فى المناطق التى اختفت فيها المسيحية عند القبائل النيلوتية فى السودان Nilotic sudan

وطبيعة هذه الفترة هى اعتناق الإسلام باعتباره دين طبقة بعينها As a class religion - العبـادة الامبريالية (الإمبـراطورية) فى دول السـودان مـثل مـالى وكـانم، وبوصفه عبادة لطبقة التجار وطبقة العلماء (المقصود علماء الدين Clerical class) وبقدر ما وجدت الطبقات strata المرتبطة بالدين جنبًا إلى جنب فى فسيفساء الدين السودانى (المقصود الدين السودانى المتعدد التركيب ، وليس المقصود بالسودانى هنا ما هو مرتبط بدولة السـودان المعروفة فحسب ، وإنما النطاق السودانى أو الحزام السودانى المرتبط باللون الأسود فى افريقيا الاستوائية التى هى موضوع الدراسة. فإن الإسلام عندما ظهر على مسرح العقائد هنا ، لم يكن هناك شعور أنه دين متنافر مع النظرة الإفريقية للدين ، وربما يبدو غريبًا أن الإسلام قد تم إدراجه فى المشروع الدينى السـودانى (ليس المقصود دولة السودان المعروفة وإنما الحزام السـودانى أو الإفريقى الممتد من البحر الأحمر إلى المحيط الأطلسى). لقد كانت الحياة الدينية تتسم بالتكييف والمواءمة أو - وهذا الأصح - بالقابلية بقبول الثنائية الدينية (وجود دينين : دين قـديم ودين جـديد) وقبـول الموازاة الدينيـة (وجـود دين يوازى الآخـر أو أديان متوازية) وهذان الدينان المتوازيان أو الأديان المتوازية، منها ما هو قديم وما هو جديد، فالفكرة الإفريقية عن هارمونية المجتمع أو اتساقه ظلت مستمرة وصامدة ضد أى محاولة لجعل الإسلام دينًا مقصورًا (على فئة معينة). وعلى هذا فقد تم تحييد عناصر الإسلام التى تتحدى الحياة التقليدية traditional life إلى حد كبير.

وقد شهدت الفترة التالية انتصار الإسلام فى الحزام السودانى بشكل جعله دينًا يدعى أنه مقتصر على فئة معينـة (بمعنى تمـيز المسلمـين عن سـواهـم) بينما

المرحلة الحديثة شهدت ظهور الإسلام العلمانى Secular Islam بين المتحولين الجدد، وهو توجه يختلف عن الإسلام الإفريقى التقليدى.

٣ - مرحلة الثيوقراطيات والدول التى جعلت الإسلام دينًا للدولة أو دينًا رسميًا (١٧٥٠ - ١٩٠١م): اتسم القرن١٩ بظهور نوع جديد من الإسلام العسكرى غير المتسامح (متعصب) لقد شن رجال الدين حروبًا مقدسة أو حركات جهاد (كانت أولاها فى فوتا جالون Futa Jalon فى سنة ١٧٢٥م) وكونوا دولاً ثيوقراطية (ذات حكومات دينية) رغم أنها حقيقة يجب أن تسمى نوموقراطيات مقدسة Divine nomocracies ما دامت تدعى أنها تحكم بالشريعة الإلهية Divine law . هذه الدول ظهرت فى كل مكان على طول الحزام السودانى من غينيا (فوتا جالون ١٧٧٦م) والسنغال (فوتا تورو ١٧٧٦م) عبر ماسينا Masina (١٨١٨) وسوكوتو (١٨٠٢م) إلى حكومة المهدى فى السودان النيلى أو سودان وادى النيل (١٨٨١م). هذه الدول تفسخت أو تم غزو معظمها أو جرى إخضاعها لنوع جديد من الحكم العسكرى، كما حدث - على سبيل المثال - فى حالة الحاج عمر (١٨٥٤ - ١٨٦٤م) فى السودان الغربى وعبد الله التعايشى فى سودان وادى النيل (١٨٨٥- ١٨٩٨م)

والتغيير الكبير الذى أدخله مصلحو القرن ١٩ هو التركيز على التوحيد وعلى تفرد الإسلام وتنافره مع نسق العبادة فى الديانات القديمة. هؤلاء المصلحون أضفوا مزيدًا من التأكيد على الإسلام غير القابل للتحدى ، وهى فكرة سادت قبل ذلك، وعلى هذا، فإن بقاءه مؤفرقًا (متسما بالطابع الإفريقى) يفقده هويته أو يفقده طبيعته القائمة على الدفع به إلى صلب الحياة بوصفه عاملاً محولاً - أى يحول حياة هذه المجتمعات من حال إلى حال مما يؤدى إلى تغيير التوازن القائم. ورغم أن فكرة اقتصار الإسلام على فئة مميزة قد تضاءلت عند أخلافهم فإن جهودًا كافية قد بذلت لدفع الإسلام لمكان الصدارة بوصفه الحكم الأعلى فى الحياة وبوصفه المسيطر المهيمن رغم كل المواءمات

مع الممارسات الوثنية Pagan التى كان يسمح بها فى واقع الأمر، فى الممارسات الحياتية.

لقد نتج عن فتوح هؤلاء الإصلاحيين (الدينيين) انتشار الولاء الأسمى للإسلام انتشاراً كبيراً، لكن إسهامهم الأكبر فى غرس الإسلام أتى من الطريقة التى شتتوا بها الجماعات القبلية والروابط الاجتماعية (السجناء والأسرى، قرى العبيد، الإبعاد العسكرى) وحطموا أنساق العبادة المنظمة (المقصود العبادات غير الإسلامية) وجعلوا الإسلام هو الرابط الوحيد لتنظيمات جديدة أو تنظيمات أعيد تكوينها.

وقد تسارعت هذه العملية خلال الدور التالى عندما خضعت كل هذه الأنحاء للاحتلال الأوروبى.

٤ - من فترة الاستعمار حتى الآن:

لقد تزامن الجزء الأخير من الفترة الماضية مع احتلال القوى الأوروبية لإفريقيا بكل ما صاحبها : تغلغل قوات جديدة واقتصاديات جديدة وأيديولوجيات جديدة ، ودين جديد (المسيحية). فشهدت هذه الفترة استمراراً لانتشار الإسلام بخطى متسارعة وفى مناطق كانت قبل ذلك (قبل المرحلة الاستعمارية) موصدة فى وجه الدعوة الإسلامية Islamic propaganda إنه فى خلال هذه الفترة فقط (خاصة فيما بين عامى ١٨٩٠ و١٩٣٠م) انتشر الإسلام بين جماعات البانتو فى الداخل قادماً من الساحل الإفريقى الشرقى.

ورغم أن حقبة الإسلام العسكرى فى القرن ١٩ كانت قد حققت انتشاره الأعظم فى المنطقة ، فإن حقبة الحكم الاستعمارى قد سهلت انتشاره - أى الإسلام - بطرق أخرى رغم أنها أوقفت عملية التحويل القسرى إلى الإسلام. فقد سهلت ظروف السلام بعد أعوام من الحروب والإغارات لاقتناص العبيد، بالإضافة إلى تحسن وسائل

المواصلات ، على التجار ورجال الدين المسلمين- التجول فى كل مكان لنشر دينهم. هذا بالإضافة إلى أن الفتوح الإسلامية التى جرت فى القرن الماضى كانت مع تأثيرات الحضارة الغربية قد أضعفت البِنى الدينية - الاجتماعية لكثير من المجتمعات الوثنية. أضف إلى هذا ، هجرة الفلاحين إلى المدن والمزارع والمناجم وضغط الطرائق الجديدة للحياة ، وتضاؤل قيمة احترام كبار السن والعادات التقليدية والوازع الاجتماعى ، كل هذا فتح الطريق لتغلغل ثقافة دينية كثقافة الإسلام التى كان من الممكن أن تقدم محوراً للحياة الجماعية وأن تساعد على مواصلة الاستقرار الاجتماعى.

وفى المناطق التى تم فيها إنشاء دول للمسلمين (حتى عند الإطاحة بها كما جرى فى مناطق الاستعمار الفرنسى) كان انتشار الإسلام وطبيعة اعتناقه ما زالت تتبع النمط القديم (المألوف)، لكن مناطق أخرى شهدت انتشاراً للإسلام وخلق مجتمعات إسلامية جديدة حيث وضع الإسلام يشبه كثيراً وضع المسيحية فى البلاد الغربية (الأوروبية).

تلك المراحل التاريخية الأربع ارتبطت بأربع درجات (أو أنواع) مختلفة من الإسلام الذى وجد فى إفريقيا:

(أ) إسلام مرحلة التوسع الاولى بين الحاميين، منطقتان ثقافيتان (مصر والمغرب) حيث اندمج الإسلام فى كل جانب من جوانب الحياة .

(ب) الإسلام الإفريقى التقليدى حيث تواءم الإسلام مع النظام المتوطن (المحلى) ، واكتسب درجات كثيرة من الولاء واتسمت هذه المناطق بقبول الثنائية الدينية **Dualism** والتسامح. وقد اعترف الزعماء **Chiefs** بكل الممارسات الدينية لشعوبهم.

(ج) فى البنية السودانية الأساسية **the basic Sudan pattern** - حيث اندمجت الشريعة الإسلامية مع بنية الحياة الاجتماعية. وجدنا عدم التسامح .

(د) الإسلام العلمانى للمجتمعات الإسلامية الجديدة حيث صاحب التوغل الأوروبى اعتناق الإسلام ، بمعنى ارتباط الإسلام بمرحلة التوغل الاستعمارى الأوروبى.

(٢) المناطق الثقافية الإسلامية الناتجة

انتشر الإسلام عن طريق أحداث فرضها التاريخ أو بتعبير آخر انتشر الإسلام من خلال أحداث ضرورة تاريخية. فنحن لا نجد البنية نفسها وقد تم إفرازها فى العالم الإسلامى لتحاكى بدقة كاملة ما كان ، ذلك لأن تكوين مجتمع مسلم مثل المجتمع السواحيلى، أو – وهذه هى بنية التغيير الأكثر عمومية بالإضافة لكونها بنية التغيير المعتادة، ونعنى بذلك إعادة تكوين أو إعادة تشكيل مجتمع قائم بالفعل من خلال اعتناق الإسلام – كما عبر عنه المسلمون فى مناطق ثقافية بذاتها ، فيقوم الناس فى هذا المجتمع القائم بالفعل بقولبة أنفسهم (إعادة تشكيل أنفسهم) بطرق وأساليب مختلفة بعد اعتناقهم الإسلام.

عند التقاء الثقافتين ، الإسلامية والإفريقية نشأ تياران ، أحدهما انجذابى والآخر تنافرى. لقد أدى التفاعل بينهما، كما أدى قيام العناصر المختلفة فى كلتا الثقافتين (الإسلامية والإفريقية) بأدوار فى الثقافة الأخرى – فى خاتمة المطاف – إلى ظهور جمعية synthesis أو بتعبير آخر أدى إلى قيام تركيبة ثقافية مكونة من كليهما. إذن فقد كان هناك تيار توجهه الاختلاف والتمايز وآخر توجهه هو التآلف والتجانس homo-geneity (أو بتعبير آخر تكوين جميعة على النحو الذى أشرنا إليه آنفًا). ومن هذا التفاعل (بين الثقافتين) جرى اشتقاق الوضع الفعلى أو الحالة الفعلية للشعوب المسلمة (فى إفريقيا) حتى قدوم التأثير الأوروبى الثقافى العلمانى الغربى، لقد ظهرالتعدد الدينى من عوامل خلافية (تمايزية) داخلية وخارجية :

(١) عوامل جغرافية وعرقية ethnic ومن القواعد الأساسية التى شكلت البناء الدينى – الاجتماعى، فى مرحلة ما قبل الإسلام .

(٢) مؤثرات خارجية متمثلة فى طبيعة التوغل التاريخى للإسلام والتباين فى طريقة هذا التوغل، وعلى هذا فالإسلام الشرق إفريقى يظهر تأثرًا قويًا بالإسلام فى حضر موت، بينما خصائص الإسلام فى الغرب الإفريقى ارتبطت بالمغرب.

هذان العاملان عملا على تطوير ثقافة على طول خطوط إقليمية regional lines . ومن ناحية أخرى فقد عمل الإسلام فى اتجاه توحيد الثقافة الإفريقية. إنه ذو تأثير ثقافى قوى ، فإذا ما اعتنقه مجتمع إفريقى (أو جماعة إفريقية) فإنه فى آخر المطاف يصبح مجتمعًا (أو جماعة) مسيطرًا . وقد جرى الأخذ بمؤسسات institutions (نظم) إسلامية ذات طابع عالمى ، وهذه العناصر (المؤسسية) لم تخلق فحسب رابطة من التفاهم بين الشعوب (والقبائل) وإنما طورت أيضًا اتجاهات وبنىً سلوكية عامة، لقد أدى الإسلام إلى إيجاد نظرة مميزة (محددة) للحياة كما أدى إلى خلق بنى دينية – اجتماعية جديدة جرى نسجها بتؤدة.

ورغم أن الفروق الإقليمية ظلت واضحة، فإن التوتر الدينامى Dynamic بين الإسلام والثقافة الإفريقية وجد تعبيرًا عنه فى ظهور وحدة ملحوظة فى الثقافة الإسلامية الإفريقية. ورغم حقيقة أن الإسلام قد تغلغل بشكل عادى فى مجتمعات متكاملة ومتماسكة ومندمجة (الاستثناءات تتمثل فى الجماعات التى تكونت بشكل متكلف أو صناعى Artificially كالجماعات السواحيلية وقرى العبيد) فإنه كان يعاد تشكيلها ، فالجوانب الإسلامية فى الثقافة الناتجة تكون – إلى حد كبير – هى نفسها فى كل مكان. وهذا راجع إلى حقيقة أن الإسلام يجلب معه المؤسسات نفسها (النظم نفسها) التى تعّدل الحياة الإفريقية ، فحول هذه المؤسسات الإسلامية التى احتفظت بالمؤسسات الإفريقية وشاركتها الطبيعة الواحدة والأصل الواحد، كان الاندماج بين

الثقافتين. وعلى هذا فإن المناطق الثقافية أو النطاقات الثقافية قد ننظر إليها باعتبارها ذوات تراث heritage إسلامى مشترك.

وعلى أية حال ، فما دام التكامل أو الاندماج الثقافى الإسلامى الإفريقى غير كامل (لأن الإسلام ليس قادراً إلا على الاحتفاظ بوحدانيته بواسطة الموازاة For islam (was only able to preserve its uniqueness by parallelism

فإن الإسلام الإفريقى قد يُفهم غالبًا – بل ويُدرس – من خلال نظرة مزدوجة باعتباره ظهورا إفريقيا محليا لإسلام عالمى، وباعتباره تنوعًا إسلاميًا Islam variants فى إطار الثقافة الإفريقية.

وعند مناقشة انتشار الإسلام ودوره التاريخى فى إفريقيا وكذلك عند مناقشة الفروق فى شكل المؤسسات الإسلامية التى أخذت مكانها أخيراً ، فإننا نحتاج إلى تقسيم إفريقيا لمناطق (نطاقات) مختلفة أو بتعبير آخر نحتاج إلى تقسيمها إلى نطاقات ثقافية إسلامية.هذه المناطق أو النطاقات الثقافية ليس لها قيم مطلقة Absolute values، فما هو متفق عليه أكثر أهمية من الاختلافات ، لكن دراسة كل منهما يعد منهجاً مفيداً. هناك ثلاثة نطاقات ثقافية إسلامية أساسية : النطاق المصرى والنطاق المغربى والنطاق الزنجى Negro وتختلف هذه النطاقات وفق درجة تشربها للإسلام ودرجة تكيفها معه، ووفق الفروق الثقافية الاساسية أو التى تشكل القاعدة التى بُنى عليها الإسلام. أما الفواصل بين النطاقات الإفريقية الزنجية فتعود – على نحو أكثر – إلى الفروق فى القاعدة الثقافية الإفريقية أكثر مما تعود إلى الإسلام. وهذه النطاقات الثقافية هى :

النطاق المصرى: ثقافة إسلامية تعود للشرق الأدنى فى الأساس مندمجة مع ثقافة مصرية نيلية Nilotic تتجلى فى ثقافة القرية (ثقافة الفلاحين Culture of fellahin).

النطاق المغربى: ثقافة إفريقية متوسطية (نسبة إلى البحر المتوسط) رغم أن لها قاعدة إقليمية بربرية **Berber regional basis**

فى المنطقة الوسطى ، الصحراوية – الساحلية ، نجد المغاربة **Moors** والطوارق ينتمون إلى الدائرة (النطاق) المغربى ، بينما جماعات التيدا **Teda** ينمتون إلى الدائرة السودانية المركزية **Central Sudan cycle**

السودان الغربى : الإسلام الزنجى **Negro Islam**

السودان الأوسط : الإسلام الزنجى

السودان الشرقى والنيلى : حامى – زنجى

– مناطق الحاميين فى الشمال الشرقى (إريتريا، والحبشة والصومال) : إسلام – بدو القرن الشرقى (المقصود القرن الإفريقى المعروف)

– الساحل الشرق إفريقى : الإسلام السواحيلى

مصر والمغرب: أول منطقتين ثقافيتين وهما اللتان انتشر فيهما الإسلام وتغلغل منذ تاريخ باكر وأصبح راسخًا ويعمق حتى أنه أثر فى كل حقب التاريخ اللاحقة وفى كل أوجه الحياة فيهما. وعلى أيه حال ، فهاتان المنطقتان مختلفتان بشكل واضح. وهذا يعود إلى حقيقة أن ثقافتيهما الأساسيتين السابقتين على الإسلام كانتا مختلفتين تمام الاختلاف ، كما أن كلتيهما قد تعرضت لتطورات تاريخية مختلفة ، لقد كانت مصر تشكل عالمًا فى حد ذاتها **A world in itself** فرغم أنها لم تكن منعزلة ثقافيًا ورغم أنها كانت عرضة لتغير ثقافى عميق من خلال إخلاصها لأديان التوحيد **Mono-theistic religions** فإنها كانت دائمًا تبدى للعيان خصائص سياسية واجتماعية متميزة. بل قد كانت مصر من ناحية توجهها الإسلامى غير مختلفة البتة فهى تنتمى كليةً إلى الإسلام العربى. وعلى أية حال، فالفروق الإقليمية تظهر نفسها خاصة من خلال الثقافة الشعبية **Folk culture** أو بتعبير آخر ثقافة الفلاحين **Fallahin**.

والمناطق الشمال إفريقية الأخرى، ونعنى بها المغرب إن أردنا استخدام المصطلح العربى، شكلت كيانًا تاريخيًا وثقافيًا آخر، رغم أن هذا الكيان لم يكن موحدًا من الناحية السياسية، لقد أعطى البربر لهذا الإقليم خصوصية محددة Definite individu-ality. وإليوم فقد تعربت غالبية هؤلاء البربر (أكثر من الثلثين) بينما الثلث الباقى احتفظ بلغته خاصة فى المغرب الأقصى (بلاد مراكش)، فالإسلام المغربى هو إسلام البربر – والنتيجة هى اندماج البربر فى الثقافة الإسلامية، وهذا النوع من الإسلام موجود فى مناطق الحدود (مناطق الاتصال) مع الزنوج فى الغرب الإفريقى. وفى مقالتنا هذه لن نحاول تتبع العلاقات بين مصر والمغرب من ناحية وبقية القارة الإفريقية من ناحية آخرى ، وإنما سنحاول – ببساطة – التمييز بين المنطقتين (النطاقين) الثقافيتين.

يمكننا تمييز ثلاث دوائر من الحضارة الإسلامية فى الغرب الإفريقى. الدائرة الأولى هى الحضارة الصحراوية – الساحلية Saharan- Sahilian، وهى حضارة تميز على نحو خاص القبائل المغربية Moorish . والطوارق ينتمون إلى هذه الدائرة ، لكن جماعات التيدا Teda لا ينتمون إلى هذه الدائرة وإنما إلى دائرة السودان الأوسط Central Sudan . إسلام هذه الدائرة يتميز بالشكل الشمال إفريقى المتعلق بتوقير الاولياء Saint cult وهو الملمح الذى لم ينتقل إلى الإسلام الزنجى Negro Islam إلا بدرجة محدودة (كما فى حالة المريدية على سبيل المثال). وعلى النحو نفسه مع طريقة Tariqa-Taifas وهى طريقة (أخوية دينية) لها زوايا (جمع زاوية) متعددة الأغراض غير منفصلة عن توقير الأولياء Saint-cult فى الشمال الإفريقى، وهى مختلفة فى توجهها السيكولوجى نحو الزعماء (المفهوم أنهم الزعماء الدينيون) عن تلك الزوايا الزنجية Those of Negroes . وثمة ملمح آخر مشتق من اللامبالاة الدينية للبدو خاصة العشائر المقاتلة منهم ، ونعنى بهذا الملمح تكوين عشائر مرابطة ذات طابع دينى لتحقيق وظائف

الدين وأغراضه ووضعها موضع التطبيق بما يفيدها (أى يفيد هذه العشائر المرابطة). هذاالنوع من الإسلام أثر فى المنطقة الساحلية أو الزمام الساحلى .

ورغم أن الإسلام وصل إلى الغرب الإفريقى عن طريق الأفارقة الشماليين والمغاربة ، فإن الشعوب الزنجية قد وضعوا عليه (أى على الإسلام) بصماتهم المحددة أو بتعبير آخر دمغوه بدامغهم. وبينما الدائرة الصحراوية – الساحلية - The Saharan Sahilian تنتمى إلى الثقافة الإسلامية الشمال إفريقية ، فإن إسلام السودان يظهر جوانب أفريقية محددة (مميزة). ويمكننا تمييز ثلاث دوائر رئيسية للثقافة الإسلامية السودانية : الغربية والوسطى والشرقية أو النيلية Nilotic. إنه يمكننا الحديث عن ثقافة إسلامية غرب إفريقية واحدة. بينما ثقافة السودان الشرقى مختلفة اختلافًا بينًا ، ذلك لوجود فرق بين ثقافة الدائرتين الأوليين من النوع الذى لا يمكن إدراكه إلا بالاتصال المباشر حيث يمكننا أن نزعم أننا ندركه بالبديهة أو بالحدس الباطنى، لكن من الصعب أن نعبر عنه بوصفه خلافًا مرتبطا ببنية محددة أو مميزة، بشكل يمكننا التعبير عما نحسه أو نشعر به .

السودان الغربى : التوكولور Tokolor والسوننكى Soninke، أما التوكولور (التكارنة) فسودانيون تحولوا للإسلام (ليس المقصود بالسودانيين أهل دولة السودان المعروفة ، فى هذا السياق) وقد ترك هؤلاء التوكولور (التكارنة) بصماتهم على الإسلام. فبطرق معينة كان لرجال الدين فى السودان الغربى تأثير أعمق من رجال الدين فى السودان الأوسط رغم التوقير الشديد إلى حد المبالغة للشريعة فى السودان الأوسط (الدائرة الوسطى). ويمكن إدراك الفرق إذا قارنا تأثيرهم (أى علماء الدين) فى المناطق حديثة الدخول فى الإسلام : فعلى سبيل المثال تأثير علماء الدين التكارنة والماندى Mande على الوثنيين فى غينيا الغربية وتأثير علماء الحوصة (الهوسا) على الوثنيين فى المناطق الشمالية من غانا، وتوجو، وداهومى ونيجيريا . لقد كان التأثير الأولى على التوكولور (التكارنة) والسوننكى قادمًا من الشمال الإفريقى الذى رسخ

نوعاً مميزاً من الوعى الإسلامى وأشكالاً من الطقوس (الشعائر Observance)، فوكلاء عملية نشر الإسلام اليوم هم الدعاة والتجار من التوكولور (التكارنة) والسوننكى وآخرون من الماندى Mande .

والخصائص التى تميزها عن الثقافة الأصلية والدائرة الوسطى تشتمل من بين ما تشتمل عليه على بنية الأعياد أو المهرجانات الأسرية (مثل طقوس أو شعائر اليوم الثمانين – متزامنة مع إعلان الاسم، وذبح الاضحية والحلاقة، وفى غينيا يضاف طحن الحبوب) التى يجرى التركيز فيها على الأرز الأبيض أو غيره من الأطعمة الشبيهة (staple food) التى تقدم بوصفها أضحية Sacrifice أو الأقرب للصحة بوصفها بديلاً عن الأضحية. وتتبع الممارسات الأرواحية البنية المحددة عند الماندى Mande. إنهم يعتقدون فى "عبور النهر" بعد الموت كما يعتقدون فى أن موضع انتظار الأرواح بعد مفارقتها للأموات يسمى الأرافو Arafo (قريبة من كلمة الأرافة التى تطلق على المقابر فى مصر) وفى هذه الدائرة أساطير إسلامية محددة (على سبيل المثال: النبى والخنزير). والأساس الذى تقوم عليه الدولة هو القرية أو بتعبير آخر تعتبر القرية هى الوحدة الاساسية للدولة.

دائرة السودان الأوسط : إلى الشرق من النيجر نجد أنه ارتبط بالإشعاع الإسلامى القادم من وداى النيل (مصر والسودان النيلى Nilotic Sudan) وكذلك بالمغرب الأوسط Middle Maghrib ، وتقع المنطقة الانتقالية مُقحمة بين نظام الطبقات الاجتماعية المُقفلة المرتبط بالمهن أو الحرف فى الدائرة الغربية Occupational caste system of the western cycle ونظام الطبقات Class system (المعتاد) الذى يميز دائرة الكانورى – حوصة Kanuri - Housa بما فيه من فئات (طبقات Categories) ذات رتب أو درجات ، وألقاب فى إطار نظام الدولة. وقد أنقذ الحراك الاجتماعى الناس (الشعوب) فى الدائرة الوسطى من تطوير أى نظام طبقى مغلق صارم Rigid caste system . فقد كان الكانمبو Kanembu والكانورى Kanuri هم أول من تحول للإسلام

ووضعوا بصماتهم المميزة على الإسلام التشادى Chadian Islam رغم أنهم لم يكونوا - أبداً - دُعَاة فعالين واعتبروا الإسلام هو دين أهل المدن والأرستقراطية واعتبروه دين عبادة خاصة. والصنغاى (الصنغى songhay) فى النيجر الأوسط - رغم اختلافهم الشديد عن الكانورى - هم أيضًا ينتمون لهذه الدائرة أكثر من انتمائهم للوسط Midway، وهذا يرجع فى الأساس إلى قوة الأصول الزنجية القديمة ونوع العبادة الإرواحية المنظمة Organized possessive - spirit cult. التى استمرت فى الإنتعاش مع أنها لم تعد نسق عبادة شعبيا ، هذا رغم عدم موافقة علماء الدين المسلمين ورغم ترسخ الإسلام. وبينما الزوج فى الدائرة الغربية يقدم المهر Dowry للزوجة، فإن المهر ، فى الدائرة الوسطى تقدمه المرأة لعش الزوجية to the marriage . والدولة المدنية The city state بهيراركيتها (رتبيتها) الوظيفية المحكمة، كانت تتناقص مع تنظيم الدولة القرية لدى شعوب (قبائل) الماندى قبل تكوين الدول الثيوقراطية. ويرجع فشل محاولة إيجاد ثيوقراطية فى بلاد الحوصة (الهوسا) إلى قوة بنية الدولة الارستقراطية هذه التى قبضت على المصلحين الدينيين وأدمجت الهيراركية الدينية الإسلامية فيها (أى فى الدولة). وعلى العكس من ذلك ففى الغرب لم يكن للمصلحين مثل هذا التنظيم السابق ذكره بأى معنى حقيقى ، ولكنهم كونوا نوعًا جديداً من الدول يعتمد بشكل أوضح على مفاهيم الإسلام.

مناطق ثقافية غرب إفريقية أخرى (غينيا الغربية والحزام السودانى الجنوبى وفولتا Voltaic والجنوب الغينى) : كل هذه المناطق لم تتأثر بالإسلام حتى القرن ١٩. لقد انتشر الإسلام بسرعة فى غينيا الغربية ، وكان إسلامًا من النوع المشتق - فى الأساس- من الإسلام الذى ساد فى الفوتاجالون. كانت شعوب (قبائل) الفولتا Volta-ic قد بقيت - نسبيًا غير متأثرة أما فى الحزام السودانى الجنوبى فكثير من الزعماء المحليين (كما فى الحزام النيجيرى الأوسط على سبيل المثال) قد قبلوا الإسلام ، لكنه - أى الإسلام - لم يؤثر إلا تأثيراً قليلاً على شعوبهم (قبائلهم). أما فى المنطقة الغينية

الوسطى فلم يكن للإسلام أتباع كثيرون إلا بين جماعات إليوربا Yoruba . فى كثير من هذه المناطق تزامن انتشار الإسلام مع دخول التأثيرات الأوروبية مما أثر فى نوعية الإسلام. لقد أدى تمازج الموروث القديم والاتجاهات الإسلامية والاوروبية العلمانية للحياة إلى مزيد من التوجه العلمانى للدين وللنظرة للحياة.

الدائرة السودانية النيلية Nilotic أو الدائرة السودانية الشرقية: الإسلام الذى نعنيه هنا هو إسلام الحاميين الشرقيين Eastern Hamitic، سواء إسلام النوبيين النهريين Riverain Nubians أو إسلام الزراع المعتمدين على المطر فى الرى (الزنوج الحاميين Hamitic Negro) أو البدو (البجا أو البجاة Beja). لقد كان الموقع الجغرافى للإسلام هنا فى وادى النيل قد جعله يشغل مكانًا حيث التداخل والتلاقى بين إفريقيا الحامية والزنجية والعربية ، لأن انتشار اللغة العربية واكب انتشار الإسلام جعل السودان النيلى Nilotic Sudan جزءًا من الشرق الأدنى من الناحية الثقافية كما جعله أيضًا جزءًا من إفريقيا فى الوقت نفسه ، بينما المناطق الأخرى فى الحزام السودانى (موريتانيا ينظر إليها باعتبارها - من الناحية الثقافية - تابعة للمغرب) ليست كذلك. هذا الفارق الثقافى الكبير يعود إلى اللغة العربية أكثر مما يعود إلى الإسلام. لقد تأخر انتشار الإسلام فى هذه المناطق إذا قورن بانتشاره فى مصر ذلك لأنه فى الشمال أتى (أى الإسلام) من خلال انتشار القبائل البدوية العربية فى بواكير القرن الرابع عشر للميلاد. ولم يكن العرب يسعون هنا فى القرون الأولى للإسلام إلى أكثر من نشر دينهم، رغم أنه بطبيعة الحال ، كان إسلامًا سطحيًا مواكبًا لنشر اللغة العربية ، بمعنى أن التعريب كان مواكبًا للإسلام. لقد أصبحت اللغة العربية لغة مشتركة وجرى استبدالها بلغات الزراع المقيمين (رغم أن هذا لم ينطبق على البجا "البجاة") البدو ولم ينطبق على النوبيين الأكثر تطرفًا نحو الشمال The northern most Nubians لكن الإسلام شكل روح الشعب (الناس) بفضل جهود النوبيين المتعربين الذين كانوا طبقة متوطنة من رجال الدين.

لقد كثر تحول النوبيين للإسلام فى الفترة من ١٣٠٠ إلى ١٣٢٠م على نحوٍ خاص. لقد كان الإسلام فى توجهه نحو الجنوب يسير جنبًا إلى جنب مع التعريب. لقد كان الانتشار الواسع للبدو العرب، من صعيد مصر هو المسئول الأساسى عن تعرب الشعوب (القبائل) الناطقة باللغات الحامية (الشيقيون والجعليون مثالان على ذلك) ولكن اعتناق الإسلام من الأعماق أتى بعد نمو طبقة رجال الدين المتوطنة التى "أججت نار عبد القادر" فى مجتمع نهرى إثر مجتمع، خاصة بين النوبيين مثل المحس Mahas الذين هاجروا صوب الجنوب بأعداد كبيرة وتعربوا فى القرن السادس عشر للميلاد. كل هذا هو الذى شكل بنية الإسلام النيلى السودانى Nilotic Sudan Islam .

وكان الجانب الأكثر أهمية لهذا الإسلام هو المزج المتناسق بين " الفقه" والتصوف. ولا نجد هنا التشدد Rigidity (ولا نقول الموازاة Parallelism) الذى هو من خصائص الزعماء المسلمين Muslim leaders (والمقصود غالبًا : علماء الدين ذوو المكانة) فى الشمال النيجيرى. فرجال الدين كانوا فقهاء وفقراء Fuqara (والمقصود متصوفة) فى الوقت نفسه فالفقير (المتصوف) هو الفقيه (العالم بالفقه). وكان المذهب الفقهى السائد هو مذهب مالك رغم أن الروابط المصرية الحجازية أدت إلى ظهور بعض معلمى الدين الذين أخذوا بالمذهب الشافعى. كان الدين على الصعيد الشعبى قائمًا على الصوفية غير المنفصلة عن عقيدة توقير الأولياء الصالحين. وقد نلاحظ أن نظام توقير (عبادة) الأولياء الصالحين يعتبر خاصية من خصائص من أسميهم الحاميين المتعربين كما هو الحال فى المغرب وموريتانيا والسودان الشرقى، لكننا لا نجد هذا فى العالم الإسلامى الزنجى(١).

المنطقة الشمالية الشرقية من إثيوبيا، وإسلام شعب السهول فى القرن الشرقى :

هذه منطقة تضم أكبر التناقضات وأعظمها، ليس فقط من الناحية الجغرافية وإنما أيضًا من حيث تنوعها البشرى ومن حيث المستويات الثقافية ، التنوع اللغوى والدينى. فأقدار هذه المنطقة قد ارتبطت رباطًا لا فكاك منه بالبحر الأحمر أكثر بكثير من

ارتباطها بوادى النيل ، فمن شبه الجزيرة العربية أتتها التأثيرات اللغوية والثقافية السامية وفى وقت لاحق أتاها الإسلام.

وتنقسم هذه المنطقة من حيث الأثر الإسلامى إلى ثلاثة أقسام :

(أ) السهول التى يعيش فيها العفار البدو (الدناقل) والصوماليون. وهى مناطق كلها من المسلمين ، وقد ارتبطت تاريخيًا بهجرات وحركات تجارية عبر البحر الأحمر.

(ب) منطقة الهضبة الشمالية والوسطى ، حيث دولة إثيوبيا المسيحية ذات التراث الإفريقى غير العميق التى راحت عبر التاريخ تكبح توسع القبائل العربية المسلمة أو الدول التى أقاموها وحافظت (أى دولة إثيوبيا المسيحية) على تكاملها الدينى، وبذا كانت هى الوحدة الإقليمية الوحيدة أو بتعبير آخر الكيان المتحد الوحيد فى هذه المنطقة Region، s only unity . (فالجالا الشماليون The northern Galla فى منطقة الهضبة (إلييجو Yejju والريا Raya والوالو Wallo) مسلمون.

(ج) الجنوب الاثيوبى الغربى، حيث نجح الإسلام فى فرض نفسه على الوثنية التى اعتنقتها جماعات قبائل السيداما Sidama والماشاجالا Machagalla.

ومع اختلاف أنواع القبائل (الشعوب) كان هناك اختلاف ملحوظ فى فهمهم للإسلام وفى أشكاله التى أخذوا بها. فعلى سبيل المثال ، هناك اختلاف بين إسلام سكان المرتفعات من أهل جبرته Jabarti والجالا Galla وجماعات الجالا – سيداما Gal-la - Sidama فى جيما Jimma وجماعات الجالا فى الجنوب الشرقى ، وسكان مدينة هرر Harar وبدو عَفار وصوماليى السهول.

الدائرة السواحيلية The Swahili cyrcle: تغلغل الإسلام فى الشرق الإفريقى عبر البحر الأحمر والمحيط الهندى فضم إليه كل البدو الحاميين على ساحل البحر الأحمر

والقرن الشرقى (المقصود القرن الإفريقى) ولكنه - أى الإسلام- لم يبدأ فى التغلغل فى المناطق الداخلية إلى الجنوب من الصومال حتى القرن ١٩ ، وكان انتشاره عندئذ بتحول أفراد كثيرين إليه بينما الإسلام فى الحزام السودانى شمل شعوبًا بأكملها وأثر تأثيره الأعمق على الافريقيين فى الوقت الذى لم يؤثر إلا بالكاد على جماعات البانتو وغيرهم من قبائل الشرق الإفريقى (الداخلية). وكون المهاجرون (المسلمون) القادمون عبر البحار ما يمكن أن نسميه حقًا مجتمعات الطبقة المغلقة Closed-class التى تعيش فى مستقرات. هذه المستقرات Settlements الساحلية لم تؤد إلى انتشار الإسلام بين البانتو أو البدو وإنما أدت إلى تكوين نوع جديد من السكان هم السواحيليون الذين تميزوا بلغة بنتوية إسلامية محددة وبثقافة فرعية امتدت من لامو lamu إلى موزمبيق. والسواحيليون - بهذا المعنى- ليسوا شعبًا متجانسًا Homogeneous. إنهم يتكونون من الشيرازيين Shirazi (سكان جزيرتى زنجبار وبمبا وسلسلة بقايا أسر على طول الساحل) وعرب أفارقة ميزوا أنفسهم - على اساس عرقى - عن الإفريقيين ، وسلالات العبيد ،والعمال المستقرين القادمين من المناطق الداخلية. إنهم مجموعات من طبقات اجتماعية مختلفة إنهم مجتمع طبقى يكون مجموعة ثقافية ويتبع طريقة إسلامية فى الحياة.

وكان التأثير الإسلامى الدائم فى صياغة الثقافة السواحيلية القادم من حضر موت (المذهب الشافعى على سبيل المثال) تأثيرًا واضحًا ليس فقط فى مجـالى الشعائر (الطقوس) والشريعة وإنما أيضًا فى مجـالى الخـرافات (أو المعجـزات) والـ Rites de passage .

لم يكن الإسلام قد انتشر فى المناطق الداخلية حتى نهاية القرن ١٩. لقد انتشر فى تنجانيقا انتشارا قويًا نسبيًا خاصة بين الياو Yaoوالقبائل الساحلية. والمسألة التى يجب التركيز عليها هى أنه رغم كون كل جوانب الإسلام التى جرى الأخذ بها هى من بين ملامح الإسلام الساحلى السواحيلى Coastal Swahili ، فإن الاتجاه الذى يميز

الدين هو الاتجاه الذى يمكن وصفه بأنه اتجاه يعود للعصور الوسطى Medieval والذى لم يعد قادراً على ترسيخ ذاته ومد جذوره Has not been able to establish itself. فالإسلام فى الشرق الإفريقى ، على العكس من الإسلام السائد فى كل مكان ، لا يزال يحمل كثيراً من خصائص دين أجنبى Foreign religion . مسلمون من جماعات (مجتمعات) منفصلة ، وبينما للإسلام مكانة فى القضايا المحلية فليس له تاثير واسع المدى فى الشئون العامة Affairs. والعنصر المتوطن الذى يميز إسلام تنزانيا هو الجاندو Jando أو ختان الاستهلال Jando - Circumcision - initiation ويشكل أساسى شعيرة الاستهلال الإسلامية فى البر الرئيسى (الختان) أما توقير الأولياء والطرق (الصوفية) بشكلها المميز فمقتصرة على الجزر والمنطقة الساحلية.

توغل الإسلام فى إفريقيا الوسطى والجنوبية توغل غير عميق ولا واسع المدى بأية حال ، لدرجة أنه يمكن إغفاله فى مبحثنا العام هذا. ونسبة المسلمين فى إفريقيا الاستوائية الفرنسية السابقة (فيما عدا تشاد ومناطق الكمرون الشمالية التى تنتمى إلى الحزام السودانى)، والكنغو نسبة ضئيلة. بينما الإسلام فى الجنوب الافريقى نجده مقتصراً عى جماعات خاصة مثل الملونين من أصول مالاوية origin of Malay.

الهوامش

(١) ضعف طقوس توقير الأولياء والاعتقاد فى كراماتهم فى إفريقيا الزنجية ربما يكون عائداً إلى حقيقة أن الاعتقاد فى المعجزات (الكرامات) مرتبط بنظرة تاريخية واستاتيكية للكون لا تتفق مع نظرة الزنوج لعالم (كون) ديناميكى. وعبادة توقير الأجداد غير مرتبطة بتوقير قبورهم. والأمر نفسه مع الأوامر الدينية. فدورهم المقلص فى إفريقيا الاستوائية، يبدو مرتبطاً بحقيقة أن عبادة توقير الأولياء لم تصاحب انتشارهم (أى انتشار الأولياء) بينما هذه العبادة (توقير الاولياء) عادة مكملة Integral فى السودان النيلى Nilotic Sudan.

(٢)

انتشار الإسلام فى السودان الشرقى

يوسف فضل حسن

محاضر فى التاريخ - جامعة الفيوم

يستخدم مصطلح السودان الشرقى فى هذا البحث بمعنى محدد هو وادى النيل والمناطق الإفريقية الواقعة إلى الشرق منه من الحدود السودانية المصرية عند أسوان إلى سنار فى الجنوب وتشتمل هذه المنطقة على ثلاث ممالك مسيحية هى عُلوة بعاصمتها Saba على النيل الأزرق ، والمقرة Muqarra والمارس Al- Maris أو نوباديا(النوبة) Nobadia اللتين كانتا متحدتين ، وربما بسبب الضغط الإسلامى فى منتصف القرن السابع الميلادى. ومن هنا عُرفت هذه المنطقة باسم نوبيا Nubia وكانت عاصمتها دنقلة Dongola . وبين هذه الممالك والبحر الأحمر تقع منقطة البجا (البجاه) التى تمتد من أسوان إلى مصوع Massawa والتى كانت تتكون من عدد من الوحدات Principalities، (أو الإمارات). والسكان الأصليون للسودان الشرقى معظمهم من أصول حامية، وينتسبون إلى مصريى ما قبل الأسرات لكنهم اختلطوا - شيئًا ما - بسبب هجرات متعاقبة بشعب زنجى قَدِمَ من الجنوب. والسكان المتوطنون فى الجزيرة ربما كانوا أكثر زنوجة من النوبيين الذين اتخذوا مواطن أكثر انتحاءً نحو الشمال، بينما البجا (البجاه) احتفظوا بعرق حامى أرقى من الآخرين. والجزء الشمالى من

السودان الشرقى صحراوى فى الأساس، بينما الجزء الجنوبى غنى بالحشائش : وادى النيل بأراضيه المحدودة الصالحة للزراعة يكون قلب السودان الشرقى ومركز حضارته. وكانت هذه الحضارة فى الأساس مصرية مع تأثيرات واهية: هيلينية وبيزنطية. والتراث الثقافى للنهريين (الذين يعيشون على ضفاف النهر) يظهر أنهم لم يكونوا أناساً متخلفين ، ربما حتى صوبا Soba فى الجنوب.

ويعتبر قدوم المسيحية فى النصف الثانى من القرن السادس علامة على بداية حقبة جديدة فى تاريخ السودان. أما قبل ذلك فقد كان السودانيون يعبدون الآلهة المصرية والأحجار والنجوم والحيوانات والأشجار. لقد اعتنق النبلاء والطبقة الحاكمة المسيحية ، أما العامة فقد كان تأثير المسيحية عليهم أقل ، إذ ظلوا فى الاساس أرواحيين Animistic . وبعض البجا (البجاة) الذين يوجدون على الحدود المصرية وآخرون ممن يعيشون فى موانى البحر الأحمر اعتنقوا أيضاً المسيحية ، لكن المسيحية لم تكن هنا مجذرة كما كان الحال فى وادى النيل. لقد جرى اعتناق الإسلام فى وادى النيل وانتشر لدرجة أنه أصبح دين الدولة ورمزاً للوطنية النوبية Nubian nationality لقد أصبحت الديانة الجديدة (المسيحية) مرادفة لمؤسسات الحكم المحلية خاصة المؤسسات الملكية. لقد ظل الملك Monarch هو النقطة المركزية فى الأمور الدينية والسياسية، وكان الإبقاء على النسيج السياسى كله معتمداً عليه. وكان الملك مثله فى ذلك مثل رعاياه ينظر لبطريارك الإسكندرية بوصفه مرشداً دينياً يرسل إليهم الأساقفة Bishops، وعندما كانت هذه الأربطة موجودة لم تكن العقيدة المسيحية فى النوبة Nu-bia فى خطر.

وكان ظهور الإسلام حدثاً ذا نتائج بعيدة المدى فى تاريخ العرب. لقد أعطى للعرب "رابطة Band" مما جعله أساساً لوحدتهم وإنجازاتهم. وقد زامن ظهوره زيادة فى أعداد سكان شبه الجزيرة العربية ، تلك الزيادة التى كانت تجبر - بشكل متكرر - العرب على النزوح خارج نطاق شبه الجزيرة العربية. هذه المرة - وفى ظل الإسلام -

كان توسع العرب أعظم من ذى قبل. إذ سرعان ما اجتاحوا مصر حتى أسوان التى استخدموها بوصفها مدينة حدودية يصدون عندها غارات النوبيين والبجا (البجاة) الذين كانوا منذ فجر التاريخ قد اعتادوا نهب صعيد مصر Upper Egypt أو بعبارة أخرى شن الغارات على مصر العليا. وكان النوبيون يحزنون - على نحو خاص - للنكبات التى حاقت بإخوانهم فى الدين*(المسيحيين القبط) فى مصر، ومن هنا راح هؤلاء النوبيون ينتهكون الحدود المصرية، وكان هذا هو السبب الذى دفع عمرو بن العاص لإصدار الأوامر بشن الهجمات على بلاد النوبة (نوبيا Nubia). من الواضح أن هذا لم يكن نتيجة سياسة مدروسة لنشر الإسلام إلى مسافات أبعد فى اتجاه الجنوب، فحقيقة الأمر أننا لا نكاد نجد أى دليل يبرهن على أن حكام مصر المسلمين - باستثناء واقعة واحدة فى عهد الدولة الفاطمية - قد أظهروا أى حماس دينى لنشر الإسلام فى السودان الشرقى. لقد كان انتشار الإسلام يرجع فى الأساس إلى الصلات السلمية التى وثق عراها التجار المسلمون كما يرجع إلى تغلغل العرب الذين استقروا بين ظهرانى الشعب السودانى واختلطوا به.

كان المسلمون قادرين على دخول السودان من خلال ثلاثة طرق : الطريق الأول عبر البحر الأحمر سواء عن طريق Abyssinia أو مباشرة بدخول الموانى السودانية مثل بادى Badi وعيذاب وسواكن. ورغم أن الملاحة فى البحر الأحمر - كانت بشكل عام صعبة فإنها لم تكن فى أى وقت من الأوقات عقبة كئوداً تحول بين الانتقال بين ساحليه. وعلى أية حال فإن أعداد الذين أتوا من هذا الطريق (البحر الأحمر) لا يمكن أن يكونوا بكثرة الذين أتوا عن طريق مصر، فعن طريق مصر - بشكل أساسى - تم تحقيق عملية التعرب والتحول للإسلام. وكان المهاجرون يتجنبون وادى النيل خوفاً من النوبيين Nubians الذين منعوا الدخول غير الرسمى (غير المصرّح به) لذا فغالبية العرب تسللوا عبر الصحراء الشرقية دون أن تفطن السلطات النوبية لهذا. والطريق الأخير - وربما كان هو الأقل أهمية - هو طريق القادمين من الشمال الإفريقى

الغربي، ولن أتناوله لأنه خارج نطاق بحثي هذا. وعلى أية حال فهذا الطريق سلكه عدد من علماء الدين كان لهم تأثير كبير في الدعوة للإسلام بعد القرن ١٦ .

والتقارير التي لدينا عن الصدامات الأولى بين المسلمين والنوبيين مضطربة نوعاً ما ، لكن هناك أدلة على وجود تعديين (صدامين) رئيسيين: أولهما في سنة ٦٤١ والثاني في سنة ٦٥١ و ٦٥٢. لقد قاوم النوبيون الماهرون في استخدام السهام ، بشجاعة ، الفاتحين المسلمين وسرعان ما اكتشف المسلمون أنهم يقاتلون عدواً خطراً تماماً ويصعب السيطرة عليه ، لذا فقد أطلقوا على النوبين رماة الحَدَق **Eye smiters**، واقترحوا على عمرو بن العاص مسالمة هؤلاء الناس (النوبيين) فلا غنائم كثيرة من حربهم، وإنما ضررهم فادح وانتقامهم شديد ، لكن عمرو بن العاص رفض وأمر بمواصلة الهجوم عليهم. وفي سنة ٦٥١ - ٦٥٢ توغلت قوة مسلمة بقيادة عبد الله بن سعد بن أبي السرح حتى وصلت إلى دنقلة ودمرت كاتدرائيتها. وكالعادة، قاوم النوبيون ببسالة ولكنهم تكبدوا خسائر فادحة بسبب استخدام المسلمين للمنجنيقات فحاولوا إبرام سلام، فقبل المسلمون لأنهم لم يهزموا النوبيين هزيمة حاسمة، وهذا واضح من بنود المعاهدة التي عقدها المسلمون مع النوبيين والتي حاولوا من خلالها وضع نهاية الهجمات النوبية، كما حاولوا ترتيب أمور متعلقة بمصالح مشتركة (تجارية مثلاً).

إنها معاهدة فريدة في حوليات الإسلام. فعند صياغة بنود العلاقات الدولية كان رجال الشريعة المسلمون ، عادة ما يقسمون العالم إلى معسكرين : دار الإسلام ودار الحرب. وهذا ما لم يحدث بالنسبة للنوبة التي اعتبرت دار أمان **Aman** أو دار المعاهدة **Muahada** ولم يطلق عليها المسلمون "دار حرب". ولم يكن في بنود المعاهدة ما يفيد التزام أي طرف من الطرفين بمساعدة الطرف الآخر إذا تعرض لعدوان طرف ثالث. وأتاحت المعاهدة لرعايا الطرفين حق السفر والتجارة دون أن يتعرض لتعويق على ألا يقيم إقامة دائمة. وعلى أية حال فمن المشكوك فيه أن النوبيين قد استطاعوا - على

المدى الطويل - منع المسلمين من الاستقرار فى بلادهم، إذ سرعان ما تغلغل التجار فى بلاد النوبة (نوبيا) ووضعوا قواعد انطلق منها الإسلام ليتسيد فيما بعد. وإذا حكمنا على الأمور بما حدث فيما بعد، فمن المعقول أن نفترض أن المسلمين راحوا يدعون للإسلام بين الوثنيين والمسيحيين على سواء فى هذه المرحلة الباكرة. وقد اشترطت المعاهدة أيضًا أن تكون حياة المسلمين وأتباعهم آمنة وأن يعاد العبيد الهاربين إلى مالكيهم المسلمين.

وأهم بنود المعاهدة هو الإجراء الذى عرف بشكل عام باسم البقط Baqt ويعنى تسليم ٣٦٠ عبداً (عملياً: ٤٠٠) للمسلمين فى كل سنة. وهذا ليس جزية بالمعنى المعتاد للكلمة ، وانما تبادل مزايا، فالمسلمون يقدمون مؤنًا ومنسوجات تزيد قيمتها على قيمة العبيد الآنف ذكرهم - رغم أن هذا لم يحدد فى نص المعاهدة. ويرجع هذا إلى أن النوبيين سلموا ذات مرة أربعين عبداً زائدين على العدد المقرر كهدية لعمرو بن العاص، لكن عمرا رفض الهدية وأخبر رئيس وفد تسليم البقط أن يقدم ثمنهم مؤنًا لأهل النوبة. وقد تلقى أهل النوبة أيضًا حبوباً ومنسوجات وخيولاً من عبد الله بن سعد بن أبى السرح الذى اشتكى إليه الملك النوبى نفاد الطعام. على أية حال لقد راحت العلاقات الودية تتطور على الصعيد العملى.

وتظهر المعاهدة أن المسلمين لم يكونوا ينوون احتلال بلاد النوبة (نوبيا) وإنما ظهر أن هدفهم هو كف الهجمات النوبية وجعلها (أى النوبة) مجالاً لنفوذهم لصالح مزيد من الفرص التجارية. وظلت هذه المعاهدة على أية حال هى حجر الزاوية فى العلاقات بين المسلمين وأهل النوبة وظلت سارية المفعول مع تعديلات يسيرة طوال ستة قرون. وكان أول إلحاق مهم لها خلال حكم الخليفة المعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢ م) عندما اشتكى النوبيون من عدم مقدرتهم على دفع الجزية السنوية، فأصبحت هذه الجزية تدفع من الآن فصاعداً (أى بعد تقديم الشكوى فى عهد المعتصم) كل ثلاث سنوات. وحول هذا الوقت غالباً كان الملك النوبى يعترض لدى الخليفة المأمون ضد شراء العرب

لأراضٍ من رعاياه إلى الجنوب من أسوان وإلى الشما ل من Bajrash وهى أراضٍ كان يقوم على حراستها الحاكم النوبى" سيد الجبل". وحسمت هذه المسألة لصالح المسلمين وترسخت ملكيتهم لكنه من غير الواضح ما إذا ظلوا ملاكًا غير مقيمين Absentee landlords أم لا. وعلى أية حال فعندما زار ابن سليم الأسوانى (نحو ٩٦٩ م) المنطقة وجد المسلمين يتصرفون بوصفهم مُلاكًا ، وكان بعضهم لا يتحدث العربية.

وكانت علاقة المسلمين بالساحل الغربى للبحر الأحمر راسخة منذ حياة النبى عندما قدمت الحبشة ملجأ للمسلمين ، وقد قيل إن الخليفة أبا بكر (٦٣٢ - ٦٣٤م) قد نُفى مجموعة من العرب إلى منطقة عيذاب فى إقليم البجا (البجاة) ، بينما الأمويون والعباسيون أبعدوا عدداً من المسلمين بمن فيهم شعراء إلى أرخبيل دهلك المواجه لمصوع. وكانت دهلك نفسها يقطنها المسلمون فى سنة ٧٠٢ م وقد وضع هؤلاء المسلمون نهاية لأعمال القراصنة الإثيوبيين الذين هددوا أمن سفن المسلمين وفى هذه الاثناء كان التجار المسلمون يتوغلون بسلام فى الساحل الغربى (للبحر الأحمر) ويطورون مراكز تجارية ففى وقت باكر يعود لسنة ٦٤٠م ، هاجر المسلمون إلى بادى Badi - أحد الموانى السودانية.

وعند عودة عبد الله بن سعد بن أبى السرح من حملته على دنقلة ناوش جمعًا من البجا (البجاة) إلا أنه - على أية حال - لم يلغِ المعاهدة. وقرر لنا ابن حوقل (نحو سنة ٩٧٥م) أن عبد الله بن سعد بن أبى السرح ضم إليه البجا (البجاة) القاطنين فيما حول أسوان ، وكانوا فى ذلك الوقت قد تحولوا للإسلام ظاهرياً In name. وفى هذه الأثناء واصل البجا (البجاة) إزعاج صعيد مصر لا يعوقهم عائق حتى زمن عبد الله بن الحبحب Habhab مسئول الأمور المالية فى مصر إذ هزمهم وأجبرهم على إبرام معاهدة، فوافقوا بمقتضى هذه المعاهدة على دفع ضريبة Tribute قوامها ثلاثمائة جمل ليدخلوا مصر عابرين على ألا يقتلوا مسلمًا ولا ذميًا. وعلى أية حال فإن هذا الترتيب لم يضع حداً لهجمات البجا (البجاة) على صعيد مصر، وأصبح الموقف

أسوأ فى بداية القرن السابع الميلادى عندما قتلوا مجموعة من المسلمين كانوا فى طريقهم إلى مكة ، فثأر منهم أهل قفط بقتل عدد منهم كانوا قد قدموا بقصد التجارة ، فهاجم أقرباء القتلى (قفط) وأسروا عدداً كبيراً من المسلمين. وتطوع حكم النبيغى (وهو من قيس عيلان) مع مجموعة من رجال قبيلته لإنقاذ الأسرى ، فتواصلت غاراته على مناطق البجا (البجاة) طوال ثلاثة أعوام حتى تمكن من إطلاق سراحهم. ورغم هذه الجهود واصل البجا نهب صعيد مصر ، وفى سنة ٨٣١م اضطر عبد الله بن الجهم لحربهم مرة أخرى. وبعد أن هزمهم فى عدد من المواقع الحربية أبرم معاهدة مع زعيمهم كانوم بن عبد العزيز. وهذه المعاهدة رغم أنها صيغت بالروح نفسها التى صيغت بها المعاهدات السابقة مع النوبيين والبجا (البجاة) تظهر زيادة واضحة فى النفوذ والأثر الإسلاميين فى هذه المنطقة. وقد انعكس هذا بوضوح فى مصطلحات الإقامة **Settlement** التى سنناقشها بشىء من التفصيل.

لقد أصبحت المنطقة من أسوان إلى الحدود بين بادى **Badi** ومصوع من ممتلكات الخليفة (تابعة للخليفة) ويحكمها الكانوم **Kanum** نيابة عنه (باسمه **In his name**) وأكدت المعاهدة على دفع ثلاثمائة دينار أو مائة جمل. وسمح للمسلمين بدخول منطقة البجا (البجاة) بوصفهم رحالة ومسافرين وعابرين وتجاراً بل وسمح لهم بالإقامة فيها. ووافق البجا (البجاة) على ألا يلحقوا بالمسلمين أو حلفائهم أذى وعلى ألا يتعرضوا للإسلام بشكل ينم على عدم الاحترام وعلى ألا يدمروا المساجد التى بناها المسلمون فى سنجا **Sinja** (ربما كانت هى سنكات **Sinkat** الآن) وهجر **Hajar**. وكان عليهم أن يسمحوا لممثل الخليفة بجمع الزكاة من المسلمين المحليين ، وفى المقابل يسمح للبجا (البجاة) بدخول مصر غير مسلحين كزوار أو رحالة أو تجار.

من الواضح أن المسلمين كانوا قد توغلوا فى إقليم البجا (البجاة) قبل ذلك بأعداد ليست قليلة سمحت لهم بإقامة مساجد وتعيين مسئولين عن جمع الزكاة. وقد تمثل هذا بشكل واضح فى أن اثنين من العرب ترجما المعاهدة إلى اللغة البجاوية (مما يدل

على وجود عرب أقاموا بين البجا فترة طويلة وتعلموا لغتهم) كما أن الزعيم البجاوى نفسه كان يحمل اسماً عربياً.

وعلى هذا، فتلك المعاهدات فتحت السودان الشرقى لنفوذ الإسلام على طول هذه الحدود من مصوع إلى أسوان. وكان عدد قليل من العرب قادرين على التسلل بشكل غير ملحوظ من مصر إلى الجنوب، لكن أعدادهم القليلة لم تكن لتساعد على الإسراع بعملية نشر الإسلام فى مناطق أكثر إيغالاً نحو الجنوب.

وقد كون العرب أثناء حكم الراشدين والحكم الأموى والعباسى طبقة متميزة من الحكام والمحاربين، وتلقوا عطاءات Pays سخية، وكان الذين امتلكوا أراض لا يدفعون ضريبة كاملة عنها (عشورا). وعلى أية حال، فمع قيام الإمبراطورية العباسية التى قامت على أكتاف العرب الساخطين والموالى - بدأ الوضع فى التغير. فلم يعد يتلقى العطاء إلا المقاتلون الفعليون (أى الذين يعملون فى القوات المسلحة فعلاً)، وحتى هؤلاء جرى استبدالهم تدريجياً بالرقيق التركى Turkish slaves أو المماليك. وفى سنة ٨٣٣م أسقط (حذف) الخليفة المعتصم العرب من سجلات العطاء Pasions وسجل بدلاً منهم أعداداً كبيرة من المماليك الذين كانوا قد أصبحوا فى ذلك الوقت الطبقة المحاربة الغالبة فى العالم الإسلامى.

وكان لهذا التغيير آثار هائلة. لقد بدأ صراع مرير، وشاب العلاقات بين العرب البدو وحكام مصر شىء كثير من عدم الثقة، وأصبح هؤلاء الحكام (المصريين) بمرور الوقت - فى غالبهم - من أصول تركية.

ولأن هؤلاء العرب فقدوا عطاءهم pension-rights فقد تحول بعضهم للعمل فى الزراعة ، وبدأ بعضهم فى الارتحال. وبالنسبة لمعظم بدو مصر لم يكن الوضع مثالياً، نظراً لندرة الأمطار وقلة مساحة الأراضى الصالحة للزراعة. ولاشك أن سياسة التتريك إلى أخذها المعتصم Turkification هى التى أغرت العرب بالهجرة إلى السودان

الشرقى. وعملية الهجرة هذه ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بدرجة التتريك فى المجالين العسكرى والإدارى فى مصر، وقد بلغ هذا التتريك ذروته خلال فترة حكم الأيوبى والمملوكى.

وعلى أية حال فقد زامن استياء العرب فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى، افتتتاح مناجم الذهب فى المنطقة ما بين قوص Cus وأبو حمد Hamad والبحر الأحمر، فهاجر إليها عدد كبير من المسلمين. وقد حاول البجا والعرب المعارضون إيقاف استغلالهم لهذه المناجم. وفى سنة ٨٥٥م أقر القمى Al-Qummi بعد أن الحق هزيمة بزعيم البجا على بابا، المعاهدة السابقة وجعل العمل فى التعدين حقًا من حقوق العرب. وقد أدى هذا التدفق العربى إلى اتصالات وثيقة بين العرب والبجا، فقد تزوج رجال القبائل العربية من النساء البجاويات، فاستفادوا من نظم الوراثة الأمومية التى كانت سائدة فى كل السودان الشرقى، وبذا أصبح أبناء هؤلاء العرب زعماء للقبائل البجاوية (على وفق نظام الوراثة الأمومى Matrilineal) ، ونتيجة لهذه العملية التى تكررت طوال فترة طويلة أصبح للمسلمين السيادة. وقد أسس رجال من قبيلة ربيعة أسرة الكنوز الحاكمة بالقرب من أسوان. وعلى وفق نظام الوراثة الأمومى الآنف ذكره مدوا نفوذهم على نوبيى المريس The Nubian of Al-Maris وعلى البجا فى منطقة وادى العلاقى Al- Allaqi الذى كان مركزًا تعدينيًا شهيرًا.

ومما حفز على توغل المسلمين أبعد فأبعد إنشاء ميناء عيذاب الذى أصبح مركزًا تجاريًا مهمًا جدًا بحلول القرن الثانى عشر الميلادى. لقد عبرت قوافل كبيرة الصحراء الشرقية فيما بين عيذاب وقوص حاملة البضائع ، وناقلة المؤن للعاملين فى المناجم، ولم يمضِ وقت طويل حتى لحقت سواكن بعيذاب، فصارت هى الآخرى ميناء تجاريًا اتخذها المسلمون منطلقًا للتوغل للداخل. وقد استخدم العرب جمالهم فى الانتقال. وظل الحجاج القادمون من مصر والشمال الغربى الإفريقى يستخدمون الطريق نفسه وهم

فى طريقهم إلى مكة لأكثر من مائتى عام، من ١٠٥٨ إلى ١٢٦١م. هذه الحركة الكثيفة (كثرة المرور) عرضت قبائل البجا لمزيد من التأثيرات الإسلامية.

وبمرور الوقت لم تعد المناجم مربحة استثمارياً، وهنا عاد الحجاج إلى استخدام الطريق السيناوى بعد الحروب الصليبية، وقلت القوافل التجارية العابرة. هذا الانهيار الاقتصادى العام أدى إلى أن أصبح عرب كثيرون بلا عمل، لذا فقد نزحوا إلى ممكلة علوة Alwa.

وحتى زمن صلاح الدين الأيوبى ١١٧٢م ظلت العلاقات سلمية بين النوبة (نوبيا) ومصر دون مشكلات تذكر. وكان التجار المسلمون فى وطنهم فى السودان الشرقى، حيث كان العبيد يتم شراؤهم ومن ثم أرسالهم إلى مصر حيث شكلوا دعماً أساسياً للحكم الطولونى والإخشيدى والفاطمى. لقد كانوا - أى العبيد - يجلبون بأعداد كبيرة، ذكراناً وإناثاً، وعلى وفق أحد المصادر ، فقد كان هناك ٥٠٠٠٠ عبد سودانى على أيام الخليفة الفاطمى المستنصر (١٠٣٥ - ١٠٩٤م) اعتنق كثيرون منهم الإسلام ووجد بعضهم طريقا عائدين إلى السودان الشرقى بعد سقوط الإمبراطورية الفاطمية. وقد دعا ابن سليم الأسوانى ، الداعية الفاطمى الملك النوبى جورج لأداء البقط واعتناق الإسلام. وسجل ابن سليم الأسوانى مناقشة جرت مع سودانى حول الدين الخاتم (آخر الأديان) وحاول ابن سليم أن يؤثر - أثناء النقاش - فى هذا السودانى. وربما كانت هذه هى الحالة الوحيدة المسجلة عن النشاط فى مجال الدعوة فى السودان الشرقى. وقد سجل لنا ابن سليم أيضاً أنه كان فى علوة عدد كبير من التجار المسلمين، وكان لهم مركز دينى (مسجد). يبدو أن أصحاب كل دين من الدينين قد تعلما أن يتعايشا معا To exist side by side

وفى سنة ١١٧٢م توغل توران شاه، أخو صلاح الدين الأيوبى حتى وصل إلى إبريم Ibrim وترك هناك حامية كردية، وكان أحد أسباب هذه الحملة هو أن تكون

النوبة (نوبيا) مركزًا يتراجع إليه الأيوبيون فى حالة فشلهم فى السيطرة على مصر ، وسرعان ما أصاب الفقر بلاد النوبة فراح النوبيون أنفسهم يتصدون لهذه الحامية

وكان قيام دولة المماليك (الأتراك) فى مصر فى منتصف القرن الثالث عشر للميلاد نقطة تحول فى العلاقات المصرية السودانية. لقد هددت ثورات القبائل العربية فى صعيد مصر انسياب التجارة من عيذاب التى كانت تشكل عصب الاقتصاد المملوكى، وقد أسخط هؤلاء العرب قيام السلطان بيبرس (١٢٦٠ - ١٢٧٧م) بقمع تمردهم (ثوراتهم) بقوة شديدة، فبدأ كثيرون منهم فى الاتجاه جنوبًا (مبتعدين عن سطوته)، وتعرضت التجارة أيضًا بسبب حكام دهلك وسواكن المسلمين الذين كانوا من وقت لآخر يستولون على الثروات التى خلفها التجار بعد مماتهم. وكانت تهديدات بيبرس كافية لبث الرعب فى قلب حاكم Chief دهلك، أما سواكن فكان عليها أن ترضخ للإدارة المصرية كما حدث لعيذاب قبلها. لقد كان امتداد السلطة المملوكية إلى الساحل السودانى الشرقى يعنى أن الممالك المسيحية كادت تنقطع عن العالم الخارجى انقطاعًا تامًا. ولقد قام الملك داود - ملك النوبة (نوبيا) بالإغارة على صعيد مصر، ونهب عيذاب، وأسر عددًا كبيرًا من المسلمين فى سنة ١٢٧٢م.

وبينما بيبرس كان يجهز حملة ضد داود، جاءه شاكاندا Shakanda الأمير النوبى شاكيًا عمه داود الذى كان قد اغتصب منه العرش، فسير بيبرس القوات المملوكية مصحوبة بالامير النوبى وضم لقواته كثيرًا من رجال القبائل العربية فى صعيد مصر، وكان هذا فى سنة ١٢٧٥م ، وقد واجه الغزاة مقاومة، إلا أن الملك داود تعرض للهزيمة بالقرب من دنقلة، ففر صوب الجنوب، فأسرت قوات بيبرس بعضًا من أقاربه وأخذتهم إلى مصر، وجرى تنصيب شاكاندا ملكًا على النوبة (نوبيا) وممثلاً للسلطان المملوكى (نائبًا له فى النوبة)، ووافق شاكاندا على تسليم نصف دخل بلاده والتخلى عن نوبيا الشمالية Northern Nubia لتكون من الممتلكات الخاصة بالسلطان.

لقد جرى فتح النوبة للمرة الأولى عنوة، وتم تخيير أهلها بين اعتناق الإسلام أو دفع الجزية، فاختاروا دفع الجزية، وأقروا أن يدفع كل بالغ منهم دينارين فى السنة. وهكذا ترك هذا الملك الدمية Puppet فى سلام بعد أن أقسم على احترام المعاهدة التى وقعها مع المسلمين.

وقد أعطى الخلاف بين أعضاء الأسرة الملكية النوبية حول وراثة العرش، فرصة لتدخل المماليك لدعم أحد الفرقاء المتنافسين ضد الآخر، فبعد اغتيال شاكاندا فى سنة ١٢٧٧م حسم الأمر أخيراً لصالح شامامون Shamamun الذى سرعان ما رفض دفع الجزية، فأرسل السلطان المنصور قلاوون حملة كبيرة فى سنة ١٢٨٧م شارك فيها عدد كبير من عرب صعيد مصر. يبدو أن المماليك أرادو التخلص من هؤلاء البدو غير المرغوب فيهم، والذين كانوا مصدر ازعاج،لذا فقد شجعوهم على الانضمام للحملة، وفر شامامون بعد أن لحقته الهزيمة إلى الجنوب، وتم تعيين ابن أخته مكانه، فوافق الملك الجديد على طاعة سيده his overlord السلطان المملوكى وعلى دفع الجزية. وتم ارسال سعد الدين ابن أخت الملك داود من القاهرة ليكون مستشاراً للحامية المملوكية فى دنقلة. وعلى أية حال فما كاد الجيش المملوكى يعود حتى ظهر شامانون مرة أخرى واستعاد عرشه : فأرسل له السلطان المملوكى حملة كبيرة فى سنة ١٢٨٩م فتكررت وقائع القصة نفسها: هزيمة فاختفاء ، فمعاودة ظهور فاستعادة للعرش. وفى سنة ١٢٩٦م تعهد شامانون بطاعة السلطان فتم تثبيته فى منصبه لكنه لم يلتزم بتعهده، فأرسلت السلطات المملوكية أميراً نوبياً آخر من القاهرة ليحل محله.

لقد كانت نتائج هذه الحملات العسكرية المملوكية المتكررة كبيرة الأهمية أولاً، لقد أضعفت النوبة بشدة وقلصت مواردها. ثانياً، أن هذه الحملات كانت مصحوبة بعدد كبير من العرب، استقر بعضهم فى النوبة. ثالثاً، أن هذه الحملات عادت إلى مصر مصحوبة بأعداد كبيرة من الأسرى بمن فى ذلك أمراء نوبيون كانوا قد أدعوا حقهم فى العرش، وقد اعتنقوا الإسلام بعد إقامتهم فى مصر بفترة، وكان أحد هؤلاء هو

عبد الله بارشامبو Barshambu الذى صحب حملة فى سنة ١٣١٦ ليصبح ملكًا. وعندما سمع الملك النوبى كارانباس Karanbas أن المسلمين سيعزلونه، اقترح أن يحل محله ابن اخته كنز الدولة من أسرة الكنوز Kanz dynasty التى كانت قد تزاوجت مؤخرًا مع الأسرة المالكة النوبية. لكن السلطان الناصر اعترض ، وتم تتويج بارشامبو فى سنة ١٣١٧ لكنه لم يمكث على العرش مدة طويلة فخلفه أحد أمراء أسرة الكنوز. ومن الآن فصاعدًا أصبح يحكم النوبة المسيحية ملوك مسلمون اعتمدوا على الدعم العربى ولم يقفوا عقبة فى طريق قدوم العربى إلى بلاد النوبة. ربما كان تحول الملوك النوبيين إلى الإسلام هو أقسى كلمة تلقتها العقيدة المسيحية فى هذه الأنحاء حتى أن تظل هاجعة هامدة. وكان الملك هو وحده القادر على مقاومة التأثير الخارجى وهو وحده القادر على إلهام رعاياه. لكن هذه المؤسسة (الملكية) تفككت بسبب النزاع الداخلى وبسبب الهجمات الخارجية مما أدى لوقوعها فى أيدى المسلمين بسهولة.

فى خاتمة المطاف من خلال النظام الأمومى فى الوراثة (التوريث عن طريق القرابة الأمومية). هذا ما حدد نهاية مملكة النوبة المسيحية Christian Nubia وظل التأثير المسيحى باقيًا وفعالاً لفترة لكنه بعد ذلك لم يعد قادرًا على التصدى للأثر الإسلامى القوى. وليس لدينا أية وثائق أو كتابات تشير إلى إكراه على التحول للإسلام أو على تحول جماهيرى (جماعى).

وخلال النصف الثانى من القرن الرابع عشر ساءت أكثر فأكثر العلاقات بين السلطات المملوكية والقبائل العربية فى صعيد مصر. فقد كانت هذه القبائل العربية عرضة لالتزامات مالية شديدة الوطأة وأجبروا على اتباع طريق النازحين الذين سبقوهم. لقد وجدوا إقليم البجا (البجاة) مأهولاً - بالفعل - بالعرب الذين نجحوا بعد تزاوجهم مع البجا فى نشر الإسلام، فاتخذ القادمون الجدد طريقهم إلى مناطق أكثر انتحاءً نحو الداخل. لقد راحوا يتجولون بحرية فى جزيرة مروى Meroe وفى الجزيرة وعبر بعضهم النيل بحثًا عن مراعٍ خصبة فى كردفان. ولقد ظل غالبهم على طباعهم

البدوية محتفظين بنظمهم القبلية،، وآخرون استقروا فى مجموعات أصغر مع السكان النهريين (المقيمين على ضفتى النهر) وراحوا يتزاوجون معهم ويحولونهم للإسلام على النسق البطىء المتكرر.

وكانت نهاية مملكة علوة هى أيضًا مسألة لا مفر منها. فلم تكن فى وضع يمكنها من مقاومة فعالة للقبائل العربية التى ألفت السلب والنهب Marauding لقد انهارت العقيدة المسيحية هنا (فى علوة) للأسباب نفسها التى جعلتها تنهار فى النوبة. وأعقب مملكة علوة فى بواكير القرن ١٦ أسرة حاكمة مسلمة كونت مملكة الفنج فى سنار. وهذا الحدث (ظهور مملكة الفنج) يمثل بداية سيادة الإسلام على كل المنطقة التى يتناولها بحثنا هذا.

لقد كانت غالبية المسلمين الذين دخلوا السودان بدوًا غير متفقهين جيدًا فى تعاليم الإسلام، وربما كان بينهم عدد قليل جدًا من علماء الدين. وليس هناك ما يدعو للدهشة إذا علمنا أن غلام الله بن حمد اليمنى المهاجر إلى دنقلة فى النصف الثانى من القرن ١٤، وجد المسلمين هناك فى حالة جهل نظرًا لعدم وجود معلمين (دعاة أو رجال دين). وذكر ود ضيف الله Wad Dayf Allah فى "الطبقات" أنه عندما تسنم الفونج السلطة لم تكن هناك مراكز ولا مدارس لتعليم القرآن. لكن ملوك الفونج شجعوا – ورحبوا – بعلماء الدين الذين شرحوا الدين للمسلمين وللوثنيين على سواء، وبعدها قدم كثيرون من هؤلاء العلماء بأعداد كبيرة من الحجاز ومصر والشمال الإفريقى الغربى فنجحوا فى تحويل الناس للإسلام بأعداد كبيرة. وصاحب انتشار الإسلام انتشار اللغة العربية وترك هذا أثره على جزء كبير من المنطقة، ذلك أن العربية لم تكن لغة الإسلام فحسب، وإنما لغة التجارة أيضًا.

وعلى هذا فمع اعتناق علوة الإسلام انتهى تاريخ المسيحية فى السودان الشرقى، وفُتحت صفحة جديدة فى التاريخ "السودانى" لم تكتب نهايتها بعد.

مراجع مختارة

(*) المقريزى ، المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار. القاهرة (١٩٢٢).

(*) ابن حوقل (١٩٣٨) صورة الأرض.

(*) ود ضيف الله (١٩٣٠) طبقات الأولياء والصالحين فى السودان، القاهرة.

(*) مصطفى م. مسعود (١٩٦٠) الإسلام والنوبة في العصور الوسطى. القاهرة.

(*) Trimingham , J.S. Islam in the Sudan, Oxford

(٣)

مختصر بحث ج. س. فروليش

عن

العوامل والعمليات التى أدت إلى تحول الغرب الإفريقى الى الإسلام من القرن الحادى عشر إلى القرن العشرين

(أ) البُعد التاريخى:

أدى وجود الدول المسيحية فى النوبة Nubia إلى عرقلة الإسلام العربى Arab Islam فى مصر منة الامتداد جنوبًا، حتى القرن ١٤، وأدت التجارة والأسفار البحرية إلى إعطاء دفعة قوية للمستقرات التجارية التى أقامها المسلمون على الساحل الإفريقى الشرقى، وقد استقر اللاجئون المسلمون لأسباب سياسية فى مناطق الساحل الإفريقى الشرقى وفى الصومال.

أما إسلام البربر Berber Islam فتأثل فى السودان الغربى (المقصود الغرب الإفريقى) منذ القرن الحادى عشر، إذ أنتشر بين التكرور Takrur (التكارنة) وغانا ومالى فى الغرب ووصل إلى جاو Gao فى هذه الفترة من خلال بعض الطرق والمسالك غير المعروفة. أما الإسلام فى كانم فقد وصل إلى المنطقة الواقعة إلى الشمال من تشاد

فى القرن الحادى عشر للميلاد، ورغم أنه يفقد رونقه تدريجيًا فى هذه الأنحاء فإنه صمد حتى القرن التاسع عشر.

وفى القرن التاسع عشر التقى الإسلام العربى مع الإسلام البربرى (إسلام البربر) فى تشاد.

(ب) بِنَى الإسلام :

منذ القرن ١١ حتى القرن ١٣: كان الإسلام فى هذه الفترة هو إسلام النبلاء والزعماء القبليين Nobles & Chiefs، وكان التحول للإسلام فى البداية ذا طابع سياسى وثقافى، لكنه أصبح فى وقت لاحق ذا أهمية تجارية. ولأن الصوفية قد سادته فإنه أصبح دينًا محاربًا وذا أبعاد باطنية وتطهرية (بيورتيانية) وساده التكريس Devotion أو الولاء الشديد للزعماء السياسيين والدينين، ذلك الولاء المشفوع بالإيمان بالقداسة Cult of the Holy.

من القرن ١٣ وإلى القرن ١٥ : أصبح الإسلام هو دين النخبة المثقفة والملك والجهاز الإدارى والقادة العسكريين. وانتشر التعليم من خلال كثير من المدارس، وحدثت روابط فكرية وثقافية بين المغرب ومصر، وشُيدت المساجد. وفى الوقت نفسه زادت القوافل التجارية التى راحت تتحرك حركة دءوبة بين الشمال الإفريقى وهذه المناطق فازدادت بازديادها الحركة التجارية.

وجرى وضع أنساق منتظمة وتجريبية للتحول للإسلام من قِبل الأشراف Sherifs فى مالى، ووجدنا تأثيرات للعلماء فى جماعات المالينكى Malinke والسوانراهى Sonra-hi (السنغى). وظهرت الطريقة القادرية فى بداية القرن ١٦ .

القرن ١٧: المغاربة (فى المغرب الأقصى) يفتحون بلاد صنغى (صنغاء Songhay or Sonrahi) ودمرت دول المسلمين هيمنة الدول الوثنية مثل دول كارتا – سيجو Karta-Segon ودولة موسى Mossi ... إلخ.

القرن ١٨: إسلام الفولبى Fulbe Islam (المقصود الإسلام ذو الطابع الفولبى أو الذى طبعه الفولبى بطبعهم) وهو إسلام اتخذ طابعًا جهاديًا Holy war وقد أعطت فتوح الفولبى Fulbe دفعة زادت من انتشار الإسلام، وكان هذا الإسلام تطهريًا (المقصود سلفياً Puritanical) غير متسامح، وادعى الفولبى أنهم يؤيدون الالتزام بالسنة To sustain orthodoxy. وتطورت الثيوقراطيات (الدول الدينية) فى دينا Dina. وفى هذه الأثناء تطورت الطريقة التجانية.

وفى بعض الأحيان كان الوثنيون يتحولون للإسلام ، وفى أحيان أخرى ظلوا خارج نطاق الإسلام لأسباب سياسية وتجارية (أوضاع العبيد). الإسلام هنا هو إسلام المحاربين لكنه كان أيضًا دينًا يتميز بكثر علمائه، وظهرت الكتابات الدينية باللغة العربية.

القرنان ١٩ و٢٠ : زادت الحركة الاستعمارية من انتشار الإسلام فدخله إفريقيون كثيرون طوعًا (أى دون إكراه) وذلك لدوافع سياسية ، الالتزام بنتيجة التهدئة Involuntarily by pacification (المقصود أن فرض السلم أو التهدئة أدى إلى الاعتناق الطوعى للإسلام) واختلاط السكان والأعمال المشتركة والانخراط فى الخدمة العسكرية (لمقاومة القوات الأوروبية الغازية).

(ج) وسائل الدعوة للإسلام Media of Islamization

الأمراء : تقدم الإسلام بفضل البنى الاجتماعية الهرمية المتسلسلة Hierarchical والطبقات الأرستقراطية. وفشل فى التغلغل فى المجتمعات غير ذات الزعامات Chiefless societies المجزأة Segmentary، فقد كان التحول الجماعى يتم عند وجود زعيم Chief ذى سلطة ونفوذ قوى، وقد دعم الإسلام سلطان - ومكانة - الفاتحين، وجرى استخدامه أداة التوحيد الإدارى والقضائى Judicial (توحيد نظم التقاضى)

الجهاد (الحرب المقدسة) : لم تظهر إلا مع ظهور الفولبى Fulbe وكانت غالبًا مبررًا دينيًا للفتوح (الغزوات) لكن كانت هناك أيضًا رغبة فى إضفاء الشرعية To legalize على الحرب المقدسة (الجهاد) ولم تثمر عن تحول كثيرين إلى الإسلام وأدت إلى وجود عداوات (ثارات) ما زالت باقية

التجار: كانوا هم الأكثر فعالية للتحول للإسلام على المستوى الفردى إذ كان للتجار المتعلمين (الذين كانوا علماء دين فى الوقت نفسه) مكانتهم المحترمة، وكان الإسلام جواز سفر للوصول إلى دائرة الترحيب والإحترام ، وحاول التجار أيضًا الدخول فى حاشية الزعماء المحليين وتحويلهم إلى الإسلام ليكسبوا حمايتهم.

وفى العهد الاستعمارى: بنى الزعماء المسلمون الأخويات (الطرق) المتحلقة حول الزعماء ، وبنوا مدارس وجامعات (كتاتيب وحلقات دراسات متقدمة) كما طوروا نظم الإدارة والرتب العسكرية. وقد استفاد التجار من تطور البنَى التحتية (الطرق، السكك الحديدية، الموانى.. إلخ). وقد جذب التحضر الوثنيين إلى الإسلام بنزع انتماءاتهم القبلية Detribalizaing them.

(٤)

موجز بحث ب. كوليمانز - P.Ceulemans

كلية القديسة جيد بيرشمانز - كامبونر

عن

توغل الإسلام وتأثيره فى الكنغو

(١) التجار العرب فى الكنغو

بحلول منتصف القرن ١٩ توغل العرب من الساحل الإفريقى الشرقى فى المناطق الداخلية حتى البحيرات الإفريقية العظمى، نتيجة السياسة الاقتصادية التى اتبعها سيد ماجد سلطان زنجبار. لقد راح هؤلاء التجار فى سعيهم للحصول على العاج يعبرون بحيرة تنجانيقا أو يلتفون حولها وسرعان ما احتلوا منطقة مانيما Manima فى الشمال الشرقى من الكنغو، وبحلول عام ١٨٨٢- ١٨٨٣ كانوا قد وصلوا إلى شلالات ستانلى Stanley Falls على النهر. وشجعت عدة عوامل التجار العرب على التغلب على الصعوبات التى تكتنف الغابات البكر وعلى أن يندفعوا متقدمين. كانت المنطقة غنية بالعاج ولم يكن هناك كثير خوف من السكان المحليين الذين حصروا أنفسهم فى مستقرات صغيرة بين الغابات بعد أن قطعوا أشجارها Small clearings. واستغل

التجار المسلمون نهرى لوالابا Lualaba ولومامى Lomami حيث كانت الأجزاء الصالحة للملاحة فى كليهما تسهل الحركة خلال المنطقة الغابية Forest zone وكانت المنطقة التى يحكمها التجار العرب تمتد من نهر لوكوجا Lukuga جنوبًا إلى نهر لومامى Lomami إلى الجنوب الغربى ، أما إلى الشمال الغربى فقد تقدموا - أى هؤلاء التجار العرب - إلى ملتقى نهرى لوبورى Lopori وبولومبو Bolombo. وكانوا فعالين مؤثرين بحلول عام ١٨٨٩ على طول مجرى نهر الأرووِيمى Aruwimi كله. ووصلوا إلى المناطق المجاورة لبحيرة ألبرت Albert.

٢ - أهداف العرب فى إفريقيا الوسطى:

كان العرب القادمون من زنجبار تجارًا فى المقام الأول، ولم يكونوا غُزاة. وكان العاج هو المنتج الوحيد الذى يمكن أن يتحمل تكاليف النقل عبر مسافات طويلة، ولم تكن التجارة فى العاج بمعزلٍ عن التجارة فى الرقيق. ولم يكن العرب أنفسهم هم الذين أدخلوا الرق والتجارة فى الرقيق فى إفريقيا الاستوائية، فقد كان هذا سائدًا بين السكان المحليين.

٣ - العلاقة مع السكان المحليين (أهل البلاد) :

فى البداية كانت العلاقات مع السكان المحليين (أهل البلاد)، تجارية فى الأساس، لكن كلما ازداد توغل المسلمين وجد التجار المسلمون أنفسهم قد ابتعدوا مسافات طويلة عن الساحل، فأسسوا تنظيمات فى المناطق التى يسعون لاستثمارها (استغلالها)، فعمد الزعيم العربى الذى يحكم المنطقة التى أعطيت له إلى تعيين قائمين ينوبون عنه Lieutenants ليديروا المناطق المختلفة التى قسمت إلى وحدات أصغر، وأصبح لكل قرية وكيل مقيم Residaent agent، عادة ما يكون من أهل الساحل

الإفريقى الشرقى. ثم تنظيم نظام البريد ونقل المعلومات Courier system لضمان نقل المعلومات بانتظام وعلى هذا، أصبحت المنطقة محمية لها رأسان، الزعيم المحلى (الوطنى Native والمقصود أنه من أهل البلاد الأصليين) مالك الأرض، والزعيم العربى Arab chief الذى يدير أمور التجارة. وبشكل عام فقد كان هناك تفاهم - بدرجة طيبة - بينهما ، فقد احترم العرب الأعراف المحلية، وكانت مقارهم فى الغالب - قد أصبحت مركزاً لتجمع السكان الأفارقة الذين كانوا يسعون لحماية هؤلاء الغرباء (التجار العرب) من زعمائهم المحليين.

٤ - آثار الوجود العربى:

لقد قدم التجار العرب ونظمهم التجارية مساعدت كبيرة للمكتشفين الأوروبيين فى الشرق الإفريقى، كما كانوا أيضًا عاملاً من عوامل انتشار اللغة السواحيلية كلغة مشتركة امتدت حتى نهر اللومامى lomami والكنغو. وأعطوا دفعة قوية للتجارة بإنشاء أسواق كثيرة. والأهم من كل هذا، أنه كان للعرب تأثير ملحوظ فى مجال الزراعة، فقد أنشئوا مزارع واسعة وقرى منظمة منسقة ذوات بيوت واسعة ودعم الرخاء فى هذه القرى الموجودة فى المقاطعات العربية. كان اهتمامهم بالتجارة أكثر من اهتمامهم بتحويل الإفريقيين فى هذه المناطق إلى الإسلام، ولم يستخدموا نفوذهم فى غرس to inculcate الإسلام خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

(٢) العلاقات مع دولة الكنغو الحرة:

١- التعاون فى المجال السياسى:

بذل ليوبولد الثانى ثلاث محاولات للاستفادة من قوى العرب فى الكنغو ليعوض النقص فى قواته وليمد حدوده ولإحكام قبضته على المناطق التى احتلها.

(أ) تعيين تبوتيب Tippo-Tip حاكماً لمديرية شلالات ستانلى:

بناءً على اتفاقية زنجبار فى فبراير ١٨٨٧ أصبح تبو - تيب أكبر التجار العرب فى الكنغو حاكمًا لمديرية Disrict شلالات ستانلى. وكان عليه أن يرفع علم دولة الكنغو وأن يمتنع عن التجارة فى العبيد ويقمعها. وقد صانت الاتفاقية حقوق الزعيم العربى طالما ظلت المنطقة الموكلة له تحت سلطانه الفعلى، ومن ناحية أخرى يجرى الاعتراف بسيادة دولة الكنغو الحرة على المناطق التى يشغلها (يديرها) تبو - تيب والتى كان قد احتلها (استولى عليها Occupied) من قبل.

(ب) المحاولة الأولى لاستخدام القوات العربية لمد حدود دولة الكنغو الحرة إلى النيل :

قرر ليوبولد الثانى فى سنة ١٨٨٨ - نتيجة فشله فى تحقيق أهدافه السياسية فى حملته التى أرسلها لمساعدة أمين باشا - أن يعمل بنفسه وينظم حملة لإحكام السيطرة على المنطقة من الكنغو إلى بحر الغزال ومجرى النيل. ولأن قواته لم تكن كافية لمثل هذه الحملة فقد سعى للاستعانة بالعرب وعقد معاهدة مع تبو - تيب (الزعيم العربى) ليفتح بالقوات العربية هذه المنطقة ويؤمنها ويؤسس أربع محطات جديدة. وكان من المأمول أن تتمكن - عندئذ - دولة الكنغو - من التقدم بقوات محدودة نحو الشمال لاحتلال هذه المحطات (المراكز) الجديدة. لكن فى أثناء الاستعدادات المبدئية لم يشرع العرب فى عملياتهم لفرض مزيد من الشروط التى لم تكن مقبولة لحكومة الكنغو.

(ج) محاولة أخرى لاستخدام القوات العربية:

حاول ليوبولد الثانى أن يؤسس مراكز Posts بمساعدة العرب على ضفاف بحيرة نياسا Nyasa وبحيرة تنجانيقا وبحيرة فكتوريا وبحيرة ألبرت، وكان يأمل أن يفوض تبو - تيب فى تعيين حكام عرب كنواب له فى هذه المراكز، لكن كان تبو - تيب قد

غادر الكنغو ليتابع موضوع اتهامات ستانلى له بمسئوليته عن الكارثة التى حاقت بالحملة التى تم إرسالها لمساعدة أمين باشا. وكان الكابتن هانيز Haneuse قد أرسل إلى زنجبار للالتقاء بتبو - تيب إلا أن كليهما كان قد سقط صريع مرض خطير فلم يتم لقاؤهما.

٢- التعاون الاقتصادى:

كانت تجارة العاج محوراً أساسياً للسياسة الاقتصادية والجهود الاستعمارية لليوبولد الثانى. فقد استخدمت حكومة دولة الكنغو كل نفوذها لحث التجار العرب على تصدير كل ما لديهم من عاج عن طريق الكنغو. ومن هنا نشأ صراع عنيف مع الشركات التجارية التى كان قد تم تأسيسها فى الكنغو والسلطات الاستعمارية الأخرى. ولأن دولة الكنغو الحرة ذاتها قد واجهت صعوبات فى الحصول على العمال والجنود، فقد اشترت عدداً كبيراً من العبيد من المنطقة التى يشغلها العرب. وفى سنة ١٨٩٢ جرت مفاوضات عن طريق زنجبار لشراء ٤٠٠٠ عبد لإرسالهم إلى الكنغو.

٣- أسباب الصراع المسلح :

كان هناك عداء أساسى لتنافر المصالح تنافراً شديداً بين دولة الكنغو الحرة والعرب. فقد كان التجار العرب هم أول من اكتشف إفريقيا الوسطى واحتلوها، لكنهم لم يحصلوا أبداً على أية حقوق سياسية، فهم لم يسعوا لهذه الحقوق طالما كانت الظروف السياسية فى المناطق التى استثمروها (استغلوها) ملائمة لتجارتهم. لكن الغموض ظل مستمراً، فدولة الكنغو الحرة قد أخذت بمبدأ أن الأراضى فى المنطقة العربية تابعة لها بناءً على المعاهدات التى أبرمتها مع القوى الأخرى، فهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فرغم أن تبو - تيب كان قد وافق فى مناسبات متعددة على التنازل

عن هذه الأراضى، فإنه لم يكن يحق له التحدث نيابة عن الزعماء العرب الآخرين فى المنطقة الذين كانوا يرون أنه لا مجال للتنازل عن حقوق يمكنهم الدفاع عنها. ونظراً لنقص الموارد تخلت دولة الكنغو للعرب عن إدارة المناطق التى يشغلونها، كما اعترفت لهم اعتراف ضمنياً بحقوقهم التى لم يفشل العرب فى الدفاع عنها عندما تسعى دولة الكنغو فى ترسيخ سلطتها فى مواجهة سلطة الزعماء العرب. وأكثر من هذا فإن العرب وقد وجدوا أنفسهم مهددين بفعل القوى الاستعمارية الغربية (الأوروبية) لم يكن فى وسعهم أكثر من ادعاء حقوق سيادية على الأراضى التى يشغلونها بالفعل. وفى المجال الاقتصادى كان الصراع لا يزال متأججًا. لقد كانت طرائق العرب فى التجارة وطبيعتها قد وضعتهم فى صراع مفتوح مع القوى الاستعمارية التى سعت إلى استقدام "التجارة المتواضعة Honest trade" كوسيلة – هى الأفضل – لإدخال الحضارة وإنهاء تجارة الرقيق.

لكن عوامل أخرى أدخلت هذا العداء مرحلة الصراع المسلح. قد يكون من الجرأة أن نؤكد أن القضية العربية فى الكنغو لم تكن لتحل إلا من خلال استخدام القوة المسلحة، فقد كان من الممكن أن يكون مزيد من الصبر والسياسات المتفهمة التى لا تدفع بالأحداث إلى مواطن الخطر مؤدياً إلى اتخاذ العرب لمواقف أكثر تقدمية واتخاذ مواقف جديدة للوصول إلى مصادر جديدة للدخل من خلال التجارة الحرة واستثمار الأراضى ذلك أنه طالما كان الوضع الاقتصادى ملائمًا لهم فإنهم لم يكونوا ليهتموا بالقضايا السياسية، لكن حكومة الكنغو بعد أن فشلت فى تأسيس سلطتها السياسية فى المنطقة العربية بدأت منذ سنة ١٨٩٢ فى اتخاذ سياسة اقتصادية مؤداها التصعيد – إلى أقصى درجة – فى جمع العاج. وراحت تنظم تجريدات (حملات) كبيرة داخل المناطق التى يستثمرها العرب، فصادرت عاجهم وهاجمت قوافلهم، فكان على العرب أن يثأروا لأنفسهم، لكنه كان ثأراً يائساً.

(٥)

عن الجمبى فى بلاد الكوتا كوتا

وبعض جوانب من تاريخ الإسلام فى إفريقيا الوسطى البريطانية

بقلم

جورج شبرسون

G. Shepperson

أستاذ التاريخ فى جامعة أدنبره

(١)

كتب ديفد ليفنجستون فى ١٠ أغسطس ١٨٦٦م "إن العرب فى إفريقيا الوسطى لا يمكنهم أن يكونوا دولة أو مملكة مستقلة: فالرق وتجارة الرقيق يمثلان عقبة لا يمكن تجاوزها لأى استقرار أو دوام.. فكل ما يفعله العرب هو جمع أكبر قدر من الأموال ومن ثم يغادرون المنطقة"[١] وعلى أية حال فبعد ثلاثين سنة وجدنا ضابطًا بريطانيًا كان يعمل فى خدمة قوات الملك ليوبولد فى المناطق الشرقية فى الكنغو ، يكتب عن ضراوة المعارك العربية ضد ائتلاف القوات الأوروبية فى المنطقة، وزعم أنه إذا نجحت

محاولات العرب فمن المحتمل أن تحل دولة إسلامية مناظرة لخلافة المهدى فى السودان - محل دولة الكنغو الحرة[٢] وعلى هذا ، فإذا أخذنا بهذا التعميم الصارخ، فلابد أن تغييرات عميقة الجذور كانت ستحدث فى توجهات العرب فى سياسات وسط إفريقيا خلال الفترة من سنى الستين حتى سنى التسعين فى القرن التاسع عشر (١٨٦٠-١٨٩٠) وقد خلص البروفسور رولاند أوليفر Oliver إلى أن العرب كانوا (الآن) يتطلعون إلى السلطة السياسية، وكان هذا بعد أن سجل أن هذا التطلع حصل بشكل صارخ وقاطع فيما بين ١٨٨٤ و١٨٨٨م .[٣] وإذا كانت هذه المقولة صحيحة فقد كان لتدمير طموحات العرب فى إفريقيا الوسطى البريطانية والبلجيكية والألمانية خلال فترة التكالب على إفريقيا Scranble for Africa - لها نتائج مهمة بالنسبة للإسلام فى هذه الانحاء ، أقلها - فى الحقيقة - هو منع ظهور أى دولة (أو دول) إسلامية فى هذه المنطقة (وسط إفريقيا). وقد تأثر وضع الإسلام وانتشاره فى وسط إفريقيا فى النصف الثانى من القرن ١٩ بكون التجار العرب (فى هذه الأنحاء) لم يكونوا دعاة (أى كانوا تجاراً فقط). وإذا صدقنا تأكيدات ابن خلدون بأن المهزوم دائمًا ما يعمل على تقليد المنتصرين فى ملبسهم ومعتقدهم وعلاماتهم المميزة (شاراتهم) وسائر عاداتهم فإن وصولهم إلى السلطة السياسية قد لا يكون أمراً محتملاً أو قد لا يحدث بالضرورة. حقيقة إن هذه العملية كانت قد بدأت منذ فترة طويلة قبل تهديد السلطة السياسية للعرب فى وسط إفريقيا ، فكما لاحظ ليفنجستون فى سنة ١٨٦٦م عندما قابل زعيم الياو Yao المدعو ماتيكا Matika إلى الشرق من بحيرة نياسا، فقد وجده يرتدى لباساً عربيًا ولاحظ أن منزله يتخذ شكلاً مربعًا وهو حقًا يشبه منازل العرب هنا فمعظمها مربع الشكل. فهم يقلدون العرب فى كل شيء.[٥]

ولنضيف إلى تشابك - وتعقيدات - انتشار الإسلام فى إفريقيا الوسطى ، لابد أن نلاحظ مستويات دخول الإسلام خلال القرن التاسع عشر، مُنحين جانبًا القضايا المعقدة والغامضة عن فترة ما قبل الاستعمار الأوربى. فقد لاحظ المشارك الأسكتلندى

فى الحروب البريطانية ضد العرب عند الطرف الشمالى لبحيرة نياسا فى منتصف العقد الثامن من القرن ١٩ (١٨٨٠ – ١٨٨٩م) – أنه التقى بثلاث طبقات من العرب : الطبقة الأولى هم أهل مسقط أو العرب البيض.. والطبقة الثانية هم السواحيليون Swa-hili أو عرب الساحل وهم سود لكنهم مسلمون متمسكون بدينهم.. والطبقة الثالثة هم أهل المناطق الداخلية من أهل البلاد الذين أخذوا بعادات المسلمين وتقاليدهم.(٧)

ونتيجة الولاءات المتحولة (غير الثابتة) لهذه المجموعات (سواء التحالفات أو الولاءات فيما بينهم، أو فيما بينهم وبين أهل البلاد الأصليين فى وسط إفريقيا أو مع السلطات الأوروبية سواء كانت دينية أو علمانية). ظهرت أول بنية أساسية ملموسة لتوغل الإسلام فى المناطق الواقعة حول بحيرة نياسا.

(٢)

فى القرن ١٩، كان الياو Yao هم الموكل إليهم – بشكل رئيسى – نشر الإسلام فى هذه الأنحاء. ورغم أن هؤلاء الياو القاطنين فى المناطق الداخلية بدوا – من خلال اتجارهم مع المناطق الساحلية – وقد بدأوا منافسة تجارية مع عرب الساحل منذ وقت باكر يعود إلى بداية القرن إن لم يكن قبل ذلك، فقد ادعت بعض المصادر أنهم لم يدخلوا الإسلام بأعداد كبيرة حتى نحو سنى الستين من القرن التاسع عشر (١٨٧٠ – ١٨٧٩) إلا بعد أن قدمت أعداد من عرب الساحل ليعيشوا بينهم أو ليتاجروا معهم.(٨) وإذا كان هذا التأكيد صحيحًا فإن هذا يعنى أنه حتى وصول مستوى الوجود الأجنبى فى الداخل إلى حد معقول، لم يكن لدى الياو وازع اجتماعى لاتباع الممارسات الإسلامية.

وعلى وفق ما ذكره أول مؤرخ إفريقى لهذه الجماعات (الياو) فإن الأماسانجا ياو Amasaninga Yao هم الذين كانوا المسئولين الرئيسيين عن انتشار الإسلام فى مناطق

بحيرة نياسا.[٩] ومن المؤكد ، أن أحد زعمائهم وهو ماكانجيلا Makanjila قد لفت أنظار المراقبين البريطانيين فى الفترة منذ ١٨٧٠ - ١٨٧٩ بوصفه مسلمًا راسخ الإيمان، ورئيسًا لناحية منظمة (ربما المقصود: قطاع سكانى منظم Well ordered township) وقد لاحظ أحد القناصل القادمين من موزمبيق عندما زاره فى سنة ١٨٧٧ أن بلاطه أفضل من بلاطات كثير من قصور زنجبار التى هى آيلة للسقوط على نحو ما، كما لاحظ ملابسه الحريرية على نسق طراز أهل مسقط ، وشراريبها الذهبية، كما لاحظ أن لديه مواليمو Mawalimu يعلّم الناس القرآن[١٠] وبعد ذلك بثمانى سنوات أضاف القنصل البريطانى فى نياسا أن لدى محمد ماكانجيرا كتّابًا كبيرًا (مدرسة فى منزل كبير Large school house) وأن الأطفال يتعلمون فيه السواحيلية وكذلك القرآن.[١١] وعلى أية حال ، فإن بعثة تبشيرية مسيحية زارته فى العام نفسه، فزعمت أنه مجرّد دمية فى أيدى السواحيليين والعرب المحيطين به[١٢]، مما أعطى انطباعًا لا يتفق بسهولة مع الصورة التقليدية لشخص ضار نزع ملابس نائب القنصل البريطانى وجلده فى سنة ١٨٨٨ .

هذه المقار لزعيم الياو Yao كانت على الجانب الآخر من بحيرة نياسا إلى الكوتا كوتا (وكوتا كوتا تحريف عربى لكلمة نجوتا نجوتا Ngotangota) التى تنافس مع حاكمها - رغم اشتراكها فى ديانة واحدة- ماكانجيلا Makanjile)، وكان المجال الأساسى للمنافسة هو احتكار تجارة الرقيق فى المنطقة الممتدة من الكنغو إلى الساحل الإفريقى الشرقى، وأدى الأمر إلى صراعات مسلحة متتالية بينهما

(٣)

لقد كان حكام كوتا كوتا فى فترة الاحتلال البريطانى لنياسالاند، هم أحد فروع الجمب Jumbes، وكانوا موالين لسلطان زنجبار[١٣]

وترجع أصول الجمبى الأوئل Jumbe إلى سالم بن عبد الله- وهى أصول غامضة.(١٤) ربما أتى سالم هذا إلى بحيرة نياسا قادمًا من زنجبار بعد فترة قضاها فى طابورا وأوجيجى Tabora & Ujiji فى منتصف العقد الرابع من القرن ١٩، مما أمن له بعض النفوذ السياسى على الناس القاطنين حول كوتا كوتا ليس فقط من خلال امتلاكه أسلحة نارية وإنما أيضًا بقيامه بدور الحامى لهم من جماعات النجونى Ngoni، وشيد داوات (جمع داو وهى أنواع من قوارب النقل) ليستخدمها فى أغراض تجارية لنقل العاج والرقيق من الغرب إلى الشرق عبر بحيرة نياسا. وبعد أن فتح بلاد مارنجا Ma-renga - زعيم المناطق التى يحكمها ماريمبا Marimba القريبة من كوتا كوتا - نصّب نفسه سلطانًا وأصبح يلقّب بسلطان ماريمبا Sultan of Marimba وبعد ذلك ادعى لقب الجمبى Jumbe. وكلما اتسع نطاق سلطانه، اتبع سياسة الحكم غير المباشر، كما فعل البريطانيون من بعده. ورغم أن ليفنجستون، عندما زار جمبى الأول فى عامى ١٨٦٣ و١٨٦٦م كان قد أخذ انطباعًا من خلاله أنه ممثل الإسلام بين شعب وثنى، فإن سالم بن عبد الله هو ممثل البداية الفعّالة لدخول الإسلام فى مناطق الكوتا كوتا التى تعد - تقليديًا - أهم مركز إسلامى فى نياسالاند.

وتوفى سالم بن عبد الله فى العقد السادس من القرن ١٩ (١٨٦٠ - ١٨٦٩م) وخلفه فى الحكم موينى - مجوزو Mwinyi - Mguzo الذى كان أيضًا من مناطق الساحل الإفريقى الشرقى. وكان مثل سلفه، فهذا الجمبى لم يبذل هو أيضًا جهودًا للدعوة للإسلام، تستدعى الالتفات إليه من هذه الناحية، رغم أن لوز - الإرسالى الأسكتلندى - عندما قابله رأى أن أولاده الثلاثة يتعلمون اللغة العربية.(١٥) والقنصل البريطانى فى موزمبيق، الذى زار جمبى الثانى فى سنة ١٨٧٧م لاحظ أنه هو شخصيًا يحافظ على صيام شهر رمضان رغم أنه لم يكن يجبر أحدًا من شعبه على صيامه.(١٦) والأكثر أهمية أن القنصل رأى أنه يرفع علم سلطان زنجبار.(١٧) وإذا كان موينى- مجوزو Mwinyi-Mguzo عندما مات فى نحو ١٨٧٥ - ١٨٧٩ ، لم يكن من الناحية

الرسمية واليًا تابعًا لسلطان زنجبار ، فمن الواضح أن فترة حكمه باعتبار جمبى للكوتا كوتا تمثل مرحلة انتقال ليكون الجمبى ممثلاً تمثيلاً كاملاً لسلطان زنجبار فى مناطق بحيرة نياسا. وكان هذا هو الوضع بالنسبة لجمبى الثالث موينى كيسوتو Mwinyi - Kisutu وكان سليل أسرة طيبة فى زنجبار. لقد شهد عصر هذا الجمبى المرحلة الأخيرة لإتمام الاستعمار البريطانى لنياسالاند، وكان يطلق عليه "جمبى كوتا كوتا The Jumbe of Kota Kota" ، وكان حقيقة يستحق – دون غيره من الجمبيات – لقب والى سلطان زنجبار(١٨) وتشير انطباعات زائر إنجليزى فى سنة ١٨٧٦م إلى ازدياد سلطان جمبى (حاكم) كوتا كوتا : فالمدينة تمتد امتداداً كبيراً على الساحل (ساحل بحيرة نياسا) وهناك كثير من المنازل ذات الشكل المربع، وهى متراصة بشكل يجعل من الصعب على المرء أن يمر بينها.. وهناك كثير من أشجار النخيل، وفوق منزل الجمبى يرفرف علم سلطان زنجبار الأحمر(١٩).

وسرعان ما أدرك مفّوض الحكومة البريطانية والقنصل العام للحكومة البريطانية، هنرى جونستون، الأهمية السياسية لجمبى الثالث. لقد سمع جونستون لأول مرّة عن موينى كيسوتو Mwinyi Kisutu فى زنجبار من السلطان الذى سلمه خطابات إلى جمبى كوتا كوتا (يشير جونستون إلى موينى كيسوتو عادة باسم تاوكالى سودو Taw-akali Sudi).(٢٠) وفيما بين عامى ١٨٨٩م، وهو العام الذى زاره فيه جونستون لأول مرّة، وعام ١٨٩٥م وهو العام الذى تم فيه تحطيم القوة العربية فى نياسالاند تحطيماً كاملاً، كان المفوض البريطانى متأكداً من أن الجمبى بوصفه مفوضًا لسلطان زنجبار كان هو الذى بذل جهوداً تفوق الجهود التى بذلها آخرون، لمد التغلغل العربى إلى الطرف الشمالى من بحيرة نياسا مستعينًا بجماعته من الياو وغيرهم من حلفائه الأفارقة فى الجنوب، إذ اتحدوا جميعًا لطرد البريطانيين من المنطقة.(٢٢) وكان جونستون مؤهلاً للحديث عن القوى الإسلامية لأنه كان مهتمًا بالإسلام منذ زار الشمال الإفريقى لأول مرّة فى سنة ١٨٧٩ . لقد تحقق منذ البداية من أن الجمبى الذى

وصف حكمه بأنه حكم " تاجر سواحيلي" مع أصحاب الإقطاعات التابعين له His feu-datories بأنه أكثر من أن يكون مجرد حكم تاجر رقيق بسيط ، وهو انطباع مال إلى الأخذ به أوروبيون آخرون فى المنطقة. يقول جونستون إنه فى الكوتا كوتا يمكنك أن ترى عرباً حقيقيين بيضاً، أناساً نوى ملامح أوروبية وفارسية من مسقط أو عدن: " لقد وجدتهم متعاونين فى تمكينى من تكوين صداقة مع الجمبى وكسب ثقته. إنهم كانوا يتحدثون بوضوح عن قوة البريطانيين فى عدن وفى الخليج الفارسى.[٢٤]

بل لقد ذهب جونستون إلى حد القول بأن دعم الجمبى للقضية البريطانية حوّل مشاعر العرب فى نياسا وتنجانيقا تحولاً كاملاً لصالحنا (أى لصالح البريطانيين)[٢٥] ومهما كانت صحّة هذا التأكيد فالذى لاشك فيه أن تخلّى جمبى كوتا عن القضية العربية حول بحيرة نياسا أدى إلى منع ظهور أى نوع من الهيمنة السياسية الإسلامية فى إفريقيا الوسطى البريطانية. وكان عرب نياسا يهددون هذا على الصعيدين الأيديولوجى والعسكرى وكان هذا التهديد واضحًا من خلال بعض الملاحظات التى تعُزى لمجموعة منهم فى بانداوى Bandawe ممن كانوا مبعوثين من ليفنجستونيا ليؤسّسوا إرسالية تبشيرية مسيحية فى الكوتاكوتا ، ولكن الجمبى عبّر عن رغبته التى حولّها إلى قرار بعدم وجود أية إرسالية فى مدينته، قائلاً إن المسلمين ليسو وثنيين ولا همجاً، فلهم دينهم.[٢٩] وليس من الواضح ما إذا كان يستطيع قراءة اللغة العربية لكن المؤكد أنه يكتب اسمه بها ويستطيع أن يقرأ السواحيلية، والظاهر أنه يكتبها أيضًا بالحروف العربية. واللغة السواحيلية – فى الحقيقة – كانت نوعًا من الترميز Status symbolبالنسبة له، وكانت كذلك بلا شك بالنسبة للعرب الآخرين فى منطقة نياسا. وعندما وافق أخيراً على أن يكون لديه معلّم من البعثة التبشيرية فى كوتا كوتا قبل واحداً من الإرسالية الجامعية إلى إفريقيا الوسطى وكان مقرها فى زنجبار، وليس من الإرساليات المسيحية فى ليفنجستونيا livingstonia ومن المحتمل أن يكون لدى الجمبى بعضًا من الحقد ضدهم (البريطانيين) لأنهم لم يتدخلوا لصالحه فى معاركه ضد

التونجا Tonga والنجونى Ngoni[٣٠] . لكنه كان يفضل إرساليات U.M.C.A وكان يشير إلى أسقفهم باحترام، وذلك لأنه كان فيهم واحد على الأقل هو و.ب.جونسون W.P.Johnson كان يستطيع قراءة القرآن باللغة العربية. وكان غالبهم أكثر تآلفًا مع اللغة السواحيلية من الإرساليات الأسكتلندية التى ركزت على اللغات الإفريقية المحلية، أو على حد تعبير الجمبى " لغة عبيدى".[٣٣] وعلى أية حال فمن بين هذه اللغات المحلية، بدا أن الجمبى استثنى لغة الياو ربما لأنها لغة تحدثت بها قبائل (جماعة) مسلمة جزئيًا كان أفرادها يعملون كوسطاء فى تجارتهم. ومن المؤكد أنه عندما قرأ له جونستون بلغة الياو خطاباً من الملكة فكتوريا تخطب فيه وده وصداقته، أنه فهمه وبالتالى فقد لقى منه جونستون حفاوة بالغة.[٣٤]

ورغم تورط الجمبى فى تجارة الرقيق، بل ورغم قبوله بعد ذلك عونًا ماليًا من البريطانيين وقيامه بمساعدتهم ضد إخوانه فى الدين فى كارونجا Karonga فى الطرف الشمالى لبحيرة نياسا، فإنه كان محبوبًا من السود والبيض على سواء. ويمكن إرجاع ذلك - إلى حد ما - إلى أن من خلفه على الحكم بعد موته فى ٨ يوليو سنة ١٨٩٤ لم يكن كفؤًا. وعلى كل حال فإن حب الناس له كان يرجع فى الأساس لمزاياه الشخصية وسياساته. لقد كان ليبراليًا (متحررًا) جدًا فى توزيع دخله، إذ كان يقسم ثلثه بين الزعماء والرؤساء والبشر التابعين له Chiefs، Headmen & subjects ، وأدى هذا إلى ازدياد نفوذه كثيرًا كما أدى إلى حب الناس له. فحتى أعضاء الجمعية التبشيرية U.M.C.A والمنتقدون له كانوا يتحدثون عنه بتعاطف رغم انتقادهم الشديد لتجارة الرقيق. وقد كتب أحدهم بعد موت الجمبى بأشهر قلائل إنه - أى الجمبى - لم يعرف عنه أنّه أبعد عن بلاطه His baraza أى أحد حتى ولو كان طفلاً صغيرًا إذا كانت لديه شكوى.[٣٥] ولاحظ آخر أن الناس كانوا يتحدثون عنه واصفين إياه بأنه جمبى المرحمة أو جمبى الرحيم Marehemu[٣٦] أو جمبى الذى وجدت الرحمة بين جنبيه. ورغم عدم شعبية الحاكم الذى خلفه (الجمبى الذى خلفه) ورغم إسقاط البريطانيين له

(عزله)، فقد ظلت شهرة موينى كيسوتو Mwinyi Kisutu وسمعته الحسنة قائمة، بل وظلت مؤكدة حتى سنة ١٩٠٥م إن لم يكن بعد ذلك، وظل الناس يعتنون بقبور الجمبات (جمع جمبى) فى كوتا كوتا.(٣٧) وكان جنود نياسالاند خلال الحرب العالمية الثانية يرددون خلال أغانيهم (مارشاتهم العسكرية) ما يشير إلى حنينهم الشديد لأيام جمبات (جمع جمبى) كوتا كوتا، الذين كانوا أفضل بكثير بالنسبة لهم من الحكم البريطانى. لقد كانوا يرددون ما يدل على حنينهم لأيام الجمبات قائلين: الجمبى تيلى ناوو، الجمبى أكانا كوليمبرا A jumbe tilli nawo، a jumbe akana kulemera

ومع هذا، فرغم شهرة الجمبى الثالث وقوته فى كوتا كوتا، فقد ذكر المفّوض البريطانى جونستون – وهو أعظم صديق له فى الإدارة الجديدة، فى تقريره عن عام ١٨٩٤م أن " التجار العرب فى إفريقيا الوسطى أبعد ما يكونون عن الاستئناس بالحياة الدائمة والاستقرار الدائم فى المناطق الداخلية ويفضلون مباهج الحياة على الساحل.(٣٨) حقيقة إنه (أى جونستون) قد ذكر قبل وفاته بفترة قصيرة أن موينى كيسوتو أرسل أبناءه إلى زنجبار وكان يفكر هو شخصياً فى الاعتزال Retiring وكانت أسباب تفكيره هذا فيما يبدو هى نزاعه مع مساعده His akida، لكن حتى إذا لم يكن قد مات قبل تنفيذ هذه الرغبة فليس هناك ما يجعلنا نفترض أنه اعتزم إلغاء منصب جمبى الكوتا كوتا، رغم أن وضع والى سلطان زنجبار لم يعد عملياً إلا بالمعنى الإجرائى (الشكلى) مع امتداد الحماية البريطانية على وسط إفريقيا والشرقى الإفريقى فى سنة ١٨٩١م. ومع ذلك استطاع الجمبات الاستمرار فى كوتا كوتا ، وكوّنوا العلاقات نفسها التى كان عليها من سبقهم، مع البريطانيين وهى العلاقات التى كانت شبيهة بعلاقات السلطات البريطانية مع إمارات الشمال النيجيرى.

وعندما تم تنصيب جمبى الرابع (وهو الجمبى الأخير) المدعو موينى خيرى Kheiri (أو حرى Heri) ابن الجمبى السابق، فى ٧ سبتمبر ١٨٩٤م تم تنصيبه من خلال

احتفالات إسلامية ملائمة[٣٩]. وقد ذكر المفوّض البريطاني في كوتا كوتا، بعد موت الجمبي بفترة يسيرة أن الناس أرادوا الشيخ مبوانا Sheikh Mbwana – وهو رجل من أهل الساحل الإفريقي يعيش في نجومبي Ngombe ليجلس على العرش لأنه مُلاّ Mul-lah (عالم من العلماء الدين). وكما هي العادة التي ألفها البريطانيون في ذلك الوقت، فإنهم أدركوا أنه إذا سنحت الظروف للمسلمين لإظهار مشاعرهم فلابد من وضع ذلك في الحسبان، وتم إحضار الشيخ مبوانا عابراً البحيرة لينصب بما يصاحب تنصيبه من إظهار مشاعر روحية (دينية).

كان حضور الممثل (المفوّض) البريطاني الرسمي لتنصيب الجمبي الجديد يشير إلى أن الإدارة البريطانية الجديدة تتطلّع إلى شكل من أشكال الحكم غير المباشر. لكن كان لدى موينى خيرى (حيرى) أفكار أخرى. فرغم أن آخر كلمات جمبي العجوز (السابق) أنه لابد من طاعة البريطانيين، فإن موينى خيرى مع مجموعة من العرب والياو المحليين تآمروا لقتل كل أعوان جمبي العجوز (القديم) وللإطاحة بالنظام الإداري الجديد. وبحلول شهر مايو سنة ١٨٩٥م تم عزله وإبعاده إلى زنجبار.

كان عزل جمبي الرابع قد حدد نهاية نصف قرن من التجربة الفريدة لإنشاء مؤسسة إسلامية في إفريقيا الوسطى. وبعد ذلك جرى إبعاد العرب عن نياسالاند. جرى أولاً إبعاد عرب كارونجا Karonga ثم بعد ذلك عرب كوتا كوتا. لكنهم – كما ذُكر في تقارير سنة ١٩١٢م، قد تركوا في كوتا كوتا والمنطقة المحيطة بها موروثاً إسلامياً ادى إلى مقاومة عنيدة لكل محاولات تغلغل الإرساليات التبشيرية المسيحية.[٤٠] وبحلول عام ١٩٢٧م كان عدد المسلمين في كوتا كوتا لا يزال كبيراً إذ كان هناك مسلم من بين كل أحد عشر شخصاً من السكان.[٤١] واستمر بعض أتباع الجمبي حتى سنة ١٩٣٥ يقاومون الزعيم الذي يعينه البريطانيون. لقد قاوموا شجوى Chigwe ومن بعده مسوسا Msusa. وقد أضاف الدين تعقيدات سياسية في المنطقة كما لاحظ المفوّض البريطاني

الإقليمى فى تقريره الذى ذكر فيه أن زيارة شريف عربى Arab Sherifu وقف إلى جانب أتباع جمبى مؤيداً لهم تأييداً كاملاً لم يساعد على زيادة سلطان مسوسا Msu-sa أو مدّ نفوذه.(٤٢)

(٤)

ربما كان فى هذه الكلمات صدى للخوف البريطانى القديم من أن الإسلام سيوحّد القبائل فى وسط إفريقيا ضدهم، إنه الخوف الذى عمقته فكرة المهدية فى السودان والصومال، والمؤامرات الألمانية مع العناصر الإسلامية خلال الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩١٨م، وغموض فكرة الجامعة الإسلامية التى ظلت حية ما بعد الحرب العالمية الأولى(٤٣). لقد عبر عن كل هذا - بوضوح - داعية إسلامى من الجنوب الإفريقى كان يؤدى عمله فى نياسالاند، إذ كتب: " ربما كان الإسلام مقبولاً لأهل البلاد بسبب أساسى وهو أنه دين السّود، وليس ديناً يمكن الحصول عليه من البيض Not one acquired from the whites" ولاشكّ أن أهل البلاد يكرهون البيض بالفعل ولا يثقون بهم. وكلما زادت مشاعر الكراهية هذه وكانت تزداد بالفعل - سقطت دعاوى البيض لعملهم لصالح أهل البلاد. وهناك قضية أخرى ربما تمثلت فى تشجيع - ومساعدة - المسئولين الحكوميين وغيرهم للمسلمين فى بناء المساجد وتفضيل عساكرهم Askaris بمعنى إعطائهم مزايا، وكذلك تفضيل الخدم المسلمين.(٤٤) وبصرف النظر عن أى شىء آخر فقد كان لهذه المسألة جانبها السياسى الخطير إذ سبّبت أن يفكر أهل البلاد بتردد قبل تشجيع المسلمين بأى شكل من الأشكال. وعندما يأتى الوقت - ومن يعرف تاريخ الجنوب الإفريقى أن مثل هذا الوقت لن يأتى - الذى يعمل فيه السّود على إخراج البيض من المنطقة - ربما سيجدون فى الإسلام نقطة يقولون عليها وينطلقون منها، وإن كان ذلك ينقصهم الآن ، وربما سيجدون فى عسكر الياو القادة الذين يحتاجونهم ليصلوا إلى مرحلة مواجهة الرجل الأبيض.(٤٥)

وعلى أية حال فبعد أربعين سنة كان فى وسع السلطات أن تقرر أن الإسلام فى نياسالاند لم يحقق إلا تقدمًا طفيفًا، أو لم يحقق تقدمًا على الإطلاق.. وحتى بين الياو لم يتغلغل الإسلام تغلغلاً حقيقيًا وإنما بقى سطحيًا(٤٦)" وإذا كان وضع التمذهب (الطائفية Secturianism) الإسلامى كعلامة مميزة بين الجماعات المختلفة فى نطاق زعامات الياو Yao of chiefdoms كما تبدّت فى العقد الخامس من القرن العشرين، فإن هذا يجعلنا نفترض وجود بعض المبالغات فى هذا الوضع إلا أن المغزى العام لهذا ليس محل نزاع. وبعد قدوم الإدارة البريطانية ذهب بعض المسلمين فى نياسالاند إلى حد الذهاب إلى القاهرة لتعلّم اللغة العربية لكن النتيجة لم تكن تزيد على أن يعملوا – بعد أن عادوا – كتبةً فى القرى يكتبون اللهجات العامية بحروف عربية(٤٨) وحتى هذا العمل لم ينتشر على نطاق واسع. ولم يؤد فريضة الحج من النياسلنديين إلا العدد القليل ، وربما لم يؤدها أحد على الإطلاق.

وبطبيعة الحال فإن المسلمين يدعون دخول بعض الجماعات الآسيوية فى مالاوى Malawi فى الإسلام، لكنهم أى هؤلاء المسلمين الآسيويين – لم يصبحوا أبداً قوة كبرى فى هذه الأنحاء كما كان هو الحال بالنسبة لبعض الآسيويين فى الساحل الإفريقى الشرقى وعلى هذا ، فحتى هنا ظلت طبيعة الظاهرة المصاحبة هذه كما فى مالاوى.

وليس من الصعب فهم فشل الإسلام فى مد جذوره بين القبائل الإفريقية فى مالاوى. فربما كان لتحطيم القوى السياسية للعرب ولجماعات الياو على أيدى البريطانيين الدور الأكبر فى هذا. وإذا كان الإسلام راسخًا تمامًا بين كل من العرب والياو ، وإذا كانت جماعات المسلمين المتعددة غير منقسمة على نفسها فى نياسالاند، لبقى الإسلام فى هذه الأنحاء بلاشك ولازداد نفوذه وتأثيره. لكنه – أى الإسلام – لم يكن مجذراً تجذيراً آمنًا بينهم. وأكثر من هذا ، فقد كان أتباعه الأساسيون بعد قدوم الإدارة البريطانية هم زعماء الياو(٤٩) Yao chiefs (المقصود : الزعماء القبليون) لقد

كانوا مجموعة تنظر بحنين وتوق شديدين للماضى ، وكان الماضى بالنسبة لكثيرين منهم هو تجارة الرقيق والسيطرة على القبائل المحلية local people. وعندما تهدّدت سلطة الزعماء المحليين بفضل الوعى الإفريقى الوطنى وبفعل التعليم والثقافة، لم يصبح للإسلام إلا القليل من الجاذبية. ورغم أنه فى فترة بداية ظهور الوطنية الإفريقية African nationalism فى نياسالاند (١٩٠٠ - ١٩١٦) كانت حركات الاستقلال التركية والمصرية غير واضحة المعالم ، فإن أنواع الثقافة الإسلامية الحديثة الواعدة من أجل إلهام الإفريقيين الذين رأوا شيئًا من إمكانات الحياة الجديدة سواء عن طريق الإرساليات المسيحية الأسكتلندية التى كانت واعية بالإمكانات التكنولوجية أو فى المناجم والمصانع فى الجنوب الإفريقى، فقد كان الإسلام مرادفًا لحضارة غير صناعية لا تضيف شيئًا لقوّة الغرب المسيحى.

وفى الوقت الذى كان فيه التصنيع والاستقلال فى دول الشرق الأوسط قد أحرز تقدمًا كبيرًا، لم يعد من الممكن الآن استمرار هذه الفكرة (فكرة أن الإسلام مرادف لحضارة غير صناعية) ، ظهرت أشكال مستقلة من المسيحية الإفريقية سواء فى نظم إدارتها أو فى شعائرها Cults، ولاءات وتحالفات مثيرة وجديدة للوطنية الجديدة تولّدت نتيجة الكفاح ضد الفدرالية فى سنة ١٩٥٣ ، وظهرت العلمانية الخالصة ، وفى ظل هذه الظروف لم يكن للإحياء الإسلامى - إلا فرصة ضئيلة - فى نياسالاند. لقد حلت الوحدة الإفريقية محل الوحدة الإسلامية. وحل محل جمبى كوتا كوتا ، بوصفه رمزا لحياة جديدة وبديلا للسلطة الأوروبية، واحد من الكيوا Cewa، وكان الزعيم هو مواسى من كاسونجو Mwase of Kasungu الذى كان فى خلافات مستمرة ، ثم أتى ابن كيوا وهو الدكتور كاموزو باندا Kamuzu Banda

الهوامش

(١) Livingstone ,1874 , Vol. 1, P.92

(٢) Hinde, 1697, p.19

(٣) Oliver, 1951, p.52

(٤) Issawi (ed.) , 1950 , p.53

(٥) Livingstone, Op.cit.,p.73

(٦) Cf.Ntara ,p.3

لقد حدثنا عن المدعو حسن بن على الذى حاول أن يجعل نفسه زعيمًا Chief على مالاوى فى القرن ١٦ . إننى ممتن للسيد ت. بريس price لهذه الإشارة. انظر أيضًا بريس 1954 , Price صفحة ٣١-٣٧ لمزيد من متابعة التأثير الإسلامى فى إفريقيا الوسطى فى هذه الفترة وما حولها.

(٧) Fotheringham , 1891, p.12

(٨) Rangeley , 1963, p.25

(٩) Abdallah , 1919 ,p.44

(١٠) Elton , 1879 ,pp.288-289

(١١) Public Record office;London: F.O.84, 1702 ,No.2,19 March,1885

(١٢) Nyasa News (Likoma) August ,1893,p.31

(١٣) Freeman - Greenville,1963 p.116

(١٤) هناك اضطراب كبير فيما يتعلق بأسماء جمبات كوتا كوتا وفترات حكمهم فى كتابات الكتاب الأوروبيين المختلفة لكن مراسلات الميجور س.أز إدواردز إلى المفوّض البريطانى جونستون ، كوتا كوتا ، ١٧ يوليو ١٨٩٤ ربما تقدم لنا تاريخًا موجزًا هو الأكثر موثوقية، وكل الكتابات التى أتت بعد ذلك كان مصدرها هذه المراسلات.

(Confidential print, North Zambezi ,No.2. ,in F.O. 2.67 Africa,1894)

(١٥) W.P.Lvingstone, pp.126-7

(١٦) Elton ,op.cit.p.298

(١٧) Ibid, p.294

(١٨) CF.F.O. 2.86 ,C.A .No.57,19 May 1895,Johnston.

(١٩) Cotterill, 1978, p.239

(٢٠) Johnston,1898 , p.92

وكذلك لشاهدة الصور الفوتوغرافية لجمبى الثالث

(٢١) Johnston,1923, p.260

(٢٢) CF. Ibid, pp.260-265 Johnston ,1896,1898, p.76, etc., F.O.74,1969 ,Africa ,26 october 1889; Swann,1910, p.291; Fotheringham, op.cit, pp.257-62.. etc

(٢٣) F.O.84.2051,No.14, Africa ;Johnston,17 March 1890, p.131

(٢٤) F.O.84.2052,Africa; Johnston,March ,1890,131

(٢٥) F.O.84.2061,Africa, No.7,1Feberuary1890

(٢٦) Livingstone papers:William Harkness, Katuga's,12 January,1885

(٢٧) F.O.84.2051, No.14,Africa, Johnston,17 March, 1890, p.196

(٢٨) Johnston , 1898, p.92

(٢٩) F.O.2.54.No.3 central Africa , sharpe,2 January,1893

(٣٠) Jumbe talks as if we were responsible for all the actions of the Atongo andAngoni ,; Liviingstonlia papers: William Harkness ,Cape Meclear ,

(٣١) F.O.84.2051, No.14,Africa, Johnston,17 March, 1890, p.131;CF. alsoJohnston,1898 p.93

(٣١) F.O.84.2051.No.14,Africa,Johnston,17 March 1890, p.131,CF.also Johnston,1898,P.93

(٣٢) Barnes,1933,pp.126-7

(٣٣) Hine,1924, p.152.

(٣٤) F.O.84.2115, central Africa, No.12,17 March 1891.

Nyasa News , No.Gm November 1894, p.202 (٣٥)

Central Africa (London) , Vol. , 1895, p.52 (٣٦)

Farrar, 1905 (٣٧)

Report i.. of the ii first three years .Administration of i.. British central. Africa i. 1894. (c.7504), Vol. lv , 741, p..26 (٣٨)

F.O.2.68 , Africa , Nicoll to Johnstone , 23 September 1894 , pp. 310- 11 (٣٩)

Hofmeyr ,1912 , p.3. (٤٠)

Hetherwick , 1927 ,p.185. (٤١)

Nyasaland , Annual reports i.1935, p.58. (٤٢)

See Shepperson and price , 1958 , pp. 405 - 9 (٤٣)

That this was also a Fear of missionaries in German East Africa is clear form Muslem world , vol , ,1912 , pp , 409 , 10 ; CF . Also pp. 221, 424, 439. (٤٤)

Hofmeyr, op.cit., pp. 6-7 (٤٥)

Anderson , 1954 , p .170. (٤٦)

Anderson , 1954, p. 170. (٤٧)

Barnes, op. cit., pp. 126-7. (٤٨)

Rangeley , op. cit., p.25 (٤٩)

المراجع

- Abdallah, yohanna B .(1919) the yaos. Zomba.al Africa.
- Anderston, J.N.D. (1954) Islamic law in Africa. London.
- Barnes, BertramH. (1933) Johnson of Nyasaland. London.
- Cotterill, H.B. (1878) "on the Nyssa and a journey from the north end to Zanaibar, proceedings of the royal Geographical society (London) Vol.
- Elton, J.F. (1879)travels and researchesì.East and central Africa . London.
- Farrar, N. (1905) three weeks trip in British central Africa, 1905. (Copy in common-wealth belations office library, central Africa ramphlet No.6.)
- Fotheringham, L. montet: th (1891) Adventures in Nyasaland .London.
- Freeman - Grenville , G.S.P. (1962) the medieval history of the coast of Tanganyika. Oxford.
- Hetherwick, A. (1927) Islam and christianity in Nysala the Moslem world (Hartford. Conn.), vol.

- Livingstone .W.p. (n.d.) laws of livings tonia - London.
- Livingstone: papers: national library of Scotland.
- Mitchell,J.clyde (1956) the yao village . Manchester
- Ntara,s.y,(n.d.) Mbiri ya Acewa. Lusaka (publications Bureau of Rhodesia an Nyasaland, 2nd edition).
- Nyasaland (1935) Annual reports of the provincial commissioners. Zomba.
- Oliver, Roland (1951), some factors in the British occupation of east Africa 1884 - 1894; Uganda journal (Kampala), Vol. xv.
- Price , Thomas (1954) The "Arabs " of the zambez muslim world (Hartford , conn.) , vol. x
- Rangeley, W.H.J. (1963) the axaa, Nyasaland journal (blantyre), vol. xv.
- Shepperson, George and price, Thomas (1958) in dependent African. Edinburgh.
- Swann, Afredj, (1910) fighting the slave Hunters. London

(٦)

بعض جوانب انتشار الإسلام فى جبال النوباويين (كردفان - جمهورية السودان)

بقلم

آر. س. ستيفنسون

R.C.Stevenson

فى جامعة الكنيسة الإرسالية بأم درمان

يعود تأثير الإسلام على شعوب (قبائل) النوبا (النوباويين) إلى عدّة قرون مضت، كما أكدّ - عن حق - جى. أس. تريمنجهام.(١) فمع سقوط ممالك النيل المسيحية بدأ توغل مجموعات مسلمة تزعم أصولاً عربية وتزاوجت مع أهل البلاد (مع السكان المتوطّنين) وقد أثّر هذا التدفّق أوّل ما أثّر فى وادى النيل إلى الجنوب من بلاد النوبة (المصرية) Nubia (النوباويون Nuba هم كردفانيون، والنوبيون هم أهل بلاد النوبة Nubia المصرية (المترجم). وقد انتشروا فى وقت لاحق إلى الجنوب الشرقى وإلى الجنوب الغربى. وفى بواكير القرن ١٦، اندفعت فى اتجاه الجنوب الغربى عبر دنقلة فى السهول الشمالية لكردفان، جماعات من قبيلة جهينة مع جماعات أخرى ذات دعاوى صحيحة بأنها تنتسب لقبائل عربية وكونت هذه الجماعات فى وقت لاحق مجموعات القبائل الرعوية ذوات الهجرات الموسمية ونعنى بهذه المجموعات : الكبابيش ودار حامد

Dar Hamid والحمر Hamar وأقسام (عشائر) من البقّارة. وحول هذا الوقت أو بعده بقليل، وعقب قيام مملكة الفنج Funj فى سنّار (أُسست نحو سنة ١٥٠٤م) بدأت مجموعات صغيرة من الجعليين والغديات Ghudiyyat المسلمين (كان فى الغديات أعداد كبيرة من أهل البلاد المتوطِّنين)- بدأت تحركات أدت إلى وصولهم فى اتجاه الغرب إلى أواسط كردفان حيث بدأوا فى ترسيخ أقدامهم فى هذه الأماكن فى منتصف القرن التالى(٢).

وكان النوباويون Nuba people – كمجموعات محدّدة المعالم – قد أصبحوا فيما بعد – مرتبطين بالمنطقة التى تُعرف الآن باسم جبال النوبا Nuba mountains، لكن فى هذه الفترة كان الناطقون باللغات النوباوية قد انتشروا فى السهول الوسطى لكردفان (كردفان نفسها كلمة نوباوية) كما سكنوا أيضًا فى التلال القليلة القريبة منها (هارازا Haraza وكاتول Katul ... إلخ) ولا يزال نسلهم باقياً حتى اليوم، رغم أنَّ جانبًا كبيرًا منهم قد ذاب فى المهاجرين. وكان كثيرون من هؤلاء المتحدثين بالنوباوية قادرين على الاحتفاظ بذواتهم (أى لم يذوبوا وسط المهاجرين) وذلك بالتحرك جنوبًا، وأدّت بهم هذه الحركة إلى جبال النوبا الشمالية (الجبال النوباوية الشمالية) واحتفظوا بلغتهم وكثير من ثقافتهم فى *التلال*، مثل تل دير Dair ودلنج Dilling وغولفان Ghulfan وكادارو Ka-dara.

وقد أحدثت هجرة جماعات المسلمين التى أعقبها استقرار وتزاوج مع سكان السهول والتلال النائية تغييرين متوازيين (سار كل تغيير فى موازاة التغيير الآخر): تغييرًا لغويًا وثقافيًا، حيث اتخذ أهل البلاد العربية لغةً كما أخذوا ببعض الأفكار الإسلامية، وارتبطوا بالنظام القبلى العربى، أما التغيير الآخر الموازى فعرقى Racial حيث ذاب العرب القادمون – بدرجات مختلفة – لدرجة أنه لم يعد يسرى فى عروقهم – اليوم – سوى القليل من الدماء العربية. لقد كان التعرب الثقافى أكثر عمقًا لأنه كان يعنى أيضًا تحولهم للإسلام(٣). It alo meant their Islamization .

وفى الوقت نفسه وجدنا حكّام مملكة الفُنج إلى الشرق يشجِّعون الصوفيين أو علماء الدين المبروكين "Muslim Holymen" من الحجاز على الاستقرار فى بلادهم، وقد قام هؤلاء المبروكون بدور رائد فى أسلمة Islamization قبائل الجزيرة والقبائل القاطنة على ضفاف النهر (المقصود تحويلها للإسلام أو ترسيخ الإسلام فيها). وهناك عامل آخر مهم أدى لنشر الإسلام هو استقرار جماعات من المها Mahas فى كثير من المواضع على طول النيل الأزرق. وأدى كثيرون من السودانيين فريضة الحج أو ذهبوا إلى مصر وعادوا ليكونوا فقهاء Fekis (علماء شريعة) وبعض هؤلاء - وكانوا من عناصر مختلفة - انتقلوا غربًا ليمارسوا عملهم (تعليم الفقه أو الوعظ) فى مناطق وسط كردفان، وهى المناطق التى أشرنا إليها آنفًا. وكان القسم الأول من جبال النوبا (الجبال النوباوية) الذى تأثر بالإسلام هو تلال تيجالى[٤] Tegali (تقلى Taqali) فى أقصى الشمال الشرقى، وربما كان الوصول إلى هذه المناطق أيسر من الوصول لغيرها بكثير. ولم يكن انتشار الإسلام هنا فى البداية نتيجة هجرات بأعداد كبيرة وإنما كان - كما يُروى تقليديًا - من خلال درويش واحد (رجل دين مبروك)من الجَعْليين يُعرف باسم محمد الجَعْلى الذى يقال إنه استقر فى تيجالى (تقلى) نحو سنة ١٥٣٠م. ولا نعرف إن كان محسوبًا من بين الدعاة المحترفين الذين كثر عددهم خلال فترة حكم ملوك الفُنج أو أنه كان داعية جوّالا، وكان تجواله لسبب أو لآخر. وسوف نتعرض لمسألة التيجالى (تقلى) فى بحثنا هذا بعد ذلك. لكن يكفى أن نقول هنا إنه كان يعتبر الجد المؤسس لملوك الأسرة الحاكمة لتيجالى (تقلى) الذين حمل الواحد منهم اسم جعلى Jaili. وبمرور الوقت قدم إلى تيجالى عدد من الدعاة المسلمين كزائرين عابرين أو مستقرين، بمن فيهم الداعية المشهور محمد تاج الدين البغدادى (المعروف بالبحرى) Bahari (من نحو ١٥٢٠ إلى نحو ١٦٠٠) وهو الذى أدخل عقائد طريقة القادرية فى السودان. وحسن بن حسونة ابن الحاج موسى (توفى ١٦٦٤م). وكان لمملكة التيجالى تقلّباتها، وكان للامتداد الأخير لسلطان الفُنج (بلوغهم أقصى

اتساع لهم) ناتجًا عن تكوين جيش دائم من العبيد معظمهم من تيجالى (تقلى) ودير Dair من القرى الكائنة حول سنّار التى أحصاها الرحالة بروس فى سنة ١٧٧٢.

وفى الجماعات القاطنة فى المناطق الشمالية من كردفان، وكذلك المناطق الوسطى مثل الركابية Rikabiyya والدهمشية Dahmashiyya (أو الدهامشة، وهم فرع من البدايرية Bidayriyya)[٥] والدوالب Duwalib كانوا عناصر فعّالة لنشر الإسلام بين السكان المخلّطين من عرب ونوباويين فى السهول الوسطى والتلال النائية.

وقد لعب الغديّات Ghudiyyat – وهم السكان الذين سادوا فى أواسط كردفان بين نحو عامى ١٧٥٥ و١٧٦٨، وإن ظلوا محتفظين بقوّة معتبرة إلى الجنوب من الأبيض خلال الفترة الباقية من القرن – هؤلاء الغديات لعبوا أيضًا دورًا فى نشر الإسلام وأثروا على نحو خاص فى لغة النوبا وبين قاطنى التلال، وظل الدلنج Dillingوالكادارو محتفظين بعلاقات سياسية بهم حتى اليوم. وفى نهاية القرن وجدنا أن سطوة الفور Fur فى كردفان عقب حملة السلطان محمد تيراب (الذى شجع بناء المساجد بإشراف الفقهاء) قد ازدادت فى تأثيرها على الناطقين باللغة النوباوية فى التلال إلى الجنوب من الأُبيض (فى زمن رويل Ruppell) مباشرة بعد الغزو التركى المصــرى، كان نوباويو التــلال لا يزالــون يتحدثــون بلغتهــم فى كازجيــل Kasgeil أو كاشجيل Kashgil إلى الجنوب من الأبيــض، غير بعيد عنها بل وحتى كولداجى Koldaji[٦] .

لكن مدخلاً إلى التلال يقع أبعد إلى الجنوب كان متاحًا. فقبل نهاية القرن الثامن عشر أسس تجار من دنقلة مستقرّات فى شيبون Sheibun (التى كانت من الناحية الجغرافية تتوسط جبال النوبا) وبدأوا فى استغلال أشغال الذهب Gold- workings بالقرب من تيرا Tira. ويذكر لنا دبليو. جى. برون Browne طريقهم فى الأدنى من الجانب الغربى لتلال عبر أبو جنوك (جنوق Abu Jinuk) وكيجا Keiga ودبرى Debri، وبعد فتح محمد على، كانوا قادرين على اتخاذ طريق مباشر على نحو أكثر عبر كادارو

Kadaru وجولفان Ghulfan . أما عن تأثيرهم الإسلامي الذى اقتصر جزئيًا على التأثير من خلال تبادل الزيجات فقد ظل مقصوراً على المناطق المجاورة مباشرة لشيبون. وفي وقت لاحق، فى الفترة التركية المصرية تعرضت شيبون - على أية حال - لهجوم فتفرق الشوابنة Shawabna وهو المسمى الذى عُرفوا به حاملين معهم الإسلام إلى شوا Shawai وتيرا Tira وماندى Mande وتالودى Talodi وسمّا Samma (بالقرب من كادوجلى Kadugli).

وليس من الواضح إلى أى مدى كان عمق اعتناق التعاليم الإسلامية من قبل العبيد الذين دبروا أمر هروبهم من هذه التلال. ولا ندرى كم من جنود جيش سنّار المكوّن من العبيد استطاعوا العودة إلى ديارهم (القبليّة) مرّة أخرى. ربما كانت النتيجة هزيلة إذا قبلنا الدليل الذى قدمه (الرحالة) بروس على أنهم - أى هؤلاء الجنود العبيد - لم يسلموا إسلاماً حقيقياً أبداً، إن لم يكونوا لم يُسلموا البتّة. فى كل الأحوال كان إسلام مملكة الفُنج ظاهرياً - بشكل عام - رغم ترحيبها بزيارة رجال الدين المبروكين (أو الدراويش وعلماء الدين ذوى الشهرة Holymen) وبصرف النظر عن أن هذا النوع من التجنيد والاسترقاق للنوباويين (فى جانب استخدام الرقيق للخدمة فى المنازل على الأقل) لم يكن بطبيعة الحال أمراً جديداً وإنما كان معروفاً قبل غزو محمد على على السودان. ويخبرنا كيلود Cailliaud الذى كان مع القسم النيلى (المُساحل للنيل) فى الحملة، أنّ الحملة عندما وصلت فى مايو سنة ١٨٢١م عند ملتقى النيلين (الأبيض والأزرق) هرب كثيرون من العبيد النوباويين بعد أن وجدوا أنهم قد وصلوا إلى ديارهم.(٧) هنا، مرة أخرى، ربما نستدل على أنّ إسلام هؤلاء الهاربين ربما كان هشّا . ولم يبذل المسئولون الأتراك المصريون Turko-Egyptian والبقارة baggara المجاورون لهم جهوداً تذْكر - أو لم يبذلوا أية جهود على الإطلاق - لنشر الإسلام، فقد كانت وجهة نظرهم أن القبائل النوباوية الواقعة على أطراف دار الإسلام أكثر

فائدة عند استرقاقهم لتسخيرهم فى الأعمال، وعند دفعهم للضرائب من تحولهم للإسلام. ومع هذا فإن إرساليات دعوة للإسلام قليلة العدد كانت قادرة على التأثير فى بعض النوباويين من ساكنى التلال خاصة فى الشمال والغرب. وقد ذكرنا آنفًا إسماعيل عبد الله الوالى، وهناك داعية مسلم آخر من أصول بُديرية Bidayriyya هو بدوى أبو سفّية Abu Safiya (توفى نحو ١٨٤٨م) الذى ارتحل فى تلال النوباويين Nuba hills وعلّم أولاد المتحولين للإسلام فى الأبيض وأعادهم مرة أخرى إلى تلالهم لينشروا الإسلام أى أنه نشر الإسلام وأعد دعاة من أهل البلاد لينشروه. ربما يكون عدد قليل من النوباويين الذين جرفتهم غارات قنص الرقيق أثناء الفترة الباكرة للحملات التركية المصرية، قد عادوا إلى ديارهم، لكننا نستطيع أن نقول - بشكل عام - إن الغارات لاقتناص الرقيق خلال القرن كانت ذات تأثير كبير فى تحطيم الحياة القبلية وبالتالى ساعدت على نشر الإسلام. وكلما مضى الوقت، كان لهولاء النوباويون الذين تم تجنيدهم فى الجهادية Jihadiyya (جيش العبيد التابع للإدارة الذى أصبح تابعًا فى وقت لاحق للمهديين أو أتباع المهدى Mahdists) وعاد أفراده لديارهم بعد أن عاشوا فترة طويلة فى بيئة إسلامية، ومع نهاية القرن ومطلع قرن جديد بواسطة كثيرين من أهل كادارو Kadaru وغولفان ودبرى وميرى Miri الذين جرى حملهم خلال الحركة المهدية وتم إطلاقهم بعد سنة ١٨٩٨م .

وفى القرن الحالى (العشرين) أعان على نشر الإسلام تأسيس مراكز حكومية Posts وأسواق فى دلينج وكادوجلى وتالودى وديلامى Delami... إلخ، وافتتاح طرق للنقل، والأمن (إحلال السلام)، كل هذا سهّل على الفقهاء الترحال والاستقرار، كما أنَّ تطور نظم الحكم المحلى جعل الزعماء Chiefs والشيوخ يحضرون بانتظام إلى المراكز فى المدن. وكثير من النوباويين تركوا التلال للعمل بأجر أو للخدمة فى الجيش والبوليس، وبواسطة تعلم الإسلام فى المدارس. بل إننا نجد فى جبال النوبا الآن أن التأثير العربى والإسلامى لايزال جزئيًا وغير كامل : كان غير كامل على أساس التوزيع

غير المتساوى (لقد وصل لبعض القبائل ولم يصل لأخرى، وفى كثير من الأحيان لامس – مجرد ملامسة – جزءًا من السكان)، وعلى أساس أنه غالبًا ما ظلّ سطحيًا.

وقد لاحظ إس. إف. نادل[٨] Nadel أن التلال الجنوبية والغربية (كورونجو Korongo ومساكن Mesakin ومورو Moro وتوليشى Tulishi كانت هى الأقل تأثرًا، أما فى التلال الشمالية (كوالب Koulib ودلنج Dilling وكادارو Kadaru وإلى حد ما نيامانج Nyimang) فكان الاستيعاب والتمثل المادى قد بلغ مداه وتقدم التمثل والاستيعاب الدينى والمعنوى شوطًا كبيرًا، فى حين فى التلال الشرقية (هيبان Heiban ولارو Laro وأتورو Otoro وتيرا Tira) كانت وسطًا بين الطرفين أى كان وضعها عوانًا بين التلال الجنوبية والتلال الغربية. وقد أضاف نادل Nadel التجالى Tegali إلى التلال الشمالية باعتبارهم الأكثر تأثرًا بالإسلام على الإطلاق، لكن التجالى ليست موضوعًا من موضوعات الدراسة فى كتابنا هذا. وعلى أية حال فقد لاحظ نادل Nadel المجتمعات التى تعربت تعربًا قويًا وهى مجتمعات الكامدانج Kamdang وميرى Miri فى الجنوب الغربى وتيرا ماندى Tira Mande فى الشرق.

ومنذ أنجز الباحث نادل Nadel بحثه الميدانى منذ أكثر من عشرين سنة – حقّق الإسلام مزيدًا من التقدم. لقد كان قادرًا على أن يكتب: " لا الصلوات ولا الصيام كانا قادرين على أن يجدا طريقهما فى حياة النوباويين" ولم يعد هذا صحيحًا فى أيامنا هذه. لكن عدم التوازن فى التوزيع ظل أمرًا قائمًا حتى اليوم، وعلينا أن نواجه هذا الوضع متسائلين : لماذا هذا التوزيع الخاص؟ "

لقد واصل نادل كتاباته قائلاً: " لا يمكن للظروف المادية الملموسة (إمكانية الوصول للتلال) ولا البِنَى الاجتماعية، أن تساعدنا فى فهم هذا التوزيع" ففى حين نلاحظ أن المجموعات الشمالية عاشت فى الماضى فى صداقة مع القبائل العربية، وفى الوقت الحاضر ثبت أن هذه المجموعات مراكز خصبة للحصول على مجنَّدين فى الجيش والشرطة، وقد أدت هذه العلاقات المكثفة المتزايدة إلى سرعة الاندماج، وقد عزا نادل

هذا إلى ميلهم إلى استعدادهم وميلهم خاصة لهذه القبائل النوباوية"بسبب فرص الاتصال والتعاون مع العرب،التى ربما كانت على الدرجة نفسها فى كل المناطق لكن مجموعات مختلفة استجابت بشكل مختلف للمثير الخارجى نفسه" ويقول نادل Nadel مضيفًا: " وعلى هذا فالسهم الأخير فى جعبتنا هو أن الاستعداد المتباين للتمثل الثقافى لابد أن يكون هو التفسير الأخير أو الحقيقة الأخيرة التى يُعول عليها - سواء من حيث طبيعة الحدث التاريخى (الذى يعكس على سبيل المثال تأثير القيادة الدينية) أو من حيث الميل النفسى (السيكولوجى). أهو هذا أم ذاك؟ نحن لا نستطيع أن نُقرر(٩)".

وعندما نتناول الميل النفسى أو النزوع السيكولوجى نجد أنفسنا إزاء صعوبة غير موضوعية. أيمكننا أن ننظر إلى عوامل أكثر موضوعية تتعلق بالاستجابة للتأثير الإسلامى أو نقص الاستجابة له؟ أظن أنه لابد أن نكون غير حكماء إذا استبعدنا تمامًا عامل سهولة الوصول (سهولة المنال)(*) أو على الأقل لابد من موازنة هذا العامل مع العوامل الآخرى المحتملة التى تؤثر فى القابلية لتقبّل الإسلام. لابد أن نكون مستعدّين لأن نأخذ فى الاعتبار كل هذه السلسلة من العوامل مثل البنية الاجتماعية والبنية السياسية وحقائق التاريخ - الهجرة والغزو وحجم المجتمع والتوزيع الإقليمى.. الخ لنستوعب كل هذا ولنر بعد ذلك ما يمكن أن تدلنا عليه.

ولهذا الغرض دعنا فى البداية نقارن اثنتين من هذه المجموعات القبلية: التيجالى والكوالب Tegali and Koalib وكلتاهما فى الشمال، وكلتاهما على اتصال بالعرب، وكلتاهما منفتحتين على التأثيرات العربية. إننا نرى أنفسنا إزاء التيجالى مع مجتمع إسلامى إلى حد كبير، أما بالنسبة للكوالب فلا نرى للإسلام بينهم أى جذور حقيقية رغم وجود تمثل أو تشرب ذى طابع سطحى (أظن أن نادل هنا قد ركز تركيزًا شديدًا على مداها أو نطاقها). أثمة شيء فى الموقف القبلى - فى تاريخها أم فى بنيتها الاجتماعية أو فى أى جانب آخر من جوانب حياتها، يمكن أن يساعدنا فى شرح

الفرق؟ إذا تمكنا من ملاحظة أية ملامح شارحة لأمكننا تطبيقها وتقصيها فى مجموعات قبلية أخرى.

الإسلام عند التيجالى (التجّالى) :

تقع تلال التيجالى فى الطرف الشمالى الشرقى فى جبال النوباويين Nuba mountains ، بين مدنية رشاد الحالية وخط السكة الحديد الذى يجرى غربًا من كوستى Kosti ، وهى المنطقة الأقرب للمراكز النهرية للحضارة الإسلامية وللهجرات. وقد لاحظنا لتوّنا أن هذه المنطقة هى أول المناطق فى جبال النوباويين الخالصة تأثرت بالإسلام، ونعرف من خلال التراث التيجالى أن درويشًا أو رجلاً صالحًا Holyman أتى من الشمال داعيًا للإسلام فى نحو سنة ١٥٢٠م، ويُقال إن الزعيم (يلاحظ أنه كان لدى التيجالى بالفعل نظام لتوارث الزعامة) تأثر بتقواه ومسلكه فسمح له بالاقامة والدعوة للإسلام وزوّجه ابنته فأسس بذلك أسرة ملوك التيجالى الحالية[١٠]. وتراث قدوم الغريب الحكيم Wise stranger الذى يؤسس أسرة (حاكمة) تراث متكرر فى أنحاء مختلفة من الحزام السودانى بمعناه الجغرافى[١١]، ورغم أن بعض التفاصيل الأقدم عن أصل سلالة ملوك التيجالى تعود إلى منابع فولكلورية، فيظهر أنه مما لاشك فيه أن الإسلام دخل إلى مناطق التيجالى منذ نحو ثلاثمائة إلى أربعمائة سنة وأن السلالة الملكية للجيلى Jalili قد وُجدت طوال أربعة أجيال على الأقل.

لقد بدأ سلطان هذه المملكة الصغيرة فى الازدياد ببطء فى البداية، ثم تسارع بعد ذلك. يقول إليس Elles" وكان هدفهم مزدوجا، أن ينشروا دينهم (الإسلام) و أن يزيدوا من قوتهم ويوسِّعوا سلطانهم، وما أن رسّخوا حكمهم حتى شجع ملوكهم المهاجرين الذين يمكنهم (أى ملوك تيجالى) من خلالهم تحقيق طموحاتهم، و جذبوا إلى تيجالى الرجال المبروكين (علماء الدين أو الصوفية) والتجار والمغامرين من كل نوع. فأتى كثيرون من مملكة الفُنج Fung وقد سبق أن رصدنا أسماء منها تاج الدين و حسن بن

حسّونة، فكلاهما زارا تيجالى للدعوة للإسلام والتجارة، تلك مسألة مهمة، ويلاحظ إلس Eles أن الانجذاب إلى تيجالى كان شديدا، فبصرف النظر عن المكاسب الروحية الناتجة عن الدعوة للإسلام كانت هناك المكاسب المادية الناتجة عن التجارة، ولم تكن هناك مشكلة في الجمع بينهما، ولم يكن هذا الجمع مجهولا فى أماكن أخرى فنحن نجد أن ليفنجستون يقول إنه يكتشف إفريقيا لفتح الطريق "للتجارة و المسيحية" فملك تيجالى كان يخصّص امتيازات أو مناطق للتجارة فيها لأفراد، فى مقابل نسبة من الأرباح، وتزاوج كثيرون من المهاجرين مع السكان المحليين، فبالإسلام - كوازع وملهم- مد ملوك التيجالى بالتدريج سلطانهم إلى المستقرات المجاورة وأخيرا انتزعوا الضرائب من مجتمعات أكثر بعدا. وبلغت مملكة التيجالى أقصى اتساع لها فى القرنين ١٨ و١٩ عندما كانت قادرة على المطالبة بإتاوات من الذهب من سكان عدد من التلال الواقعة جنوبا، و قد حصلوا هذه الإتاوة الذهبية على سبيل المثال من المشتغلين باستخراج الذهب فى تيرا Tira.

وقد قال سى.كى. ميك(١٢) "إن الإسلام..قد حول المجموعات الوثنية المنفصلة والمنعزلة إلى أمة.. فبفضل الإسلام - إلى حد كبير- أصبحت هذه الأعداد من القبائل، تكون من نفسها أمماً. إننا نرى هذا أمام أعيننا. كانت تيجالى مثالا لذلك أيضا فقد حوَلها الإسلام إلى أمة. فقد أعطاها الإسلام معنى التضامن فأصبح التيجالى شعبا مكوّنًا من عناصر مختلفة. لقد قدم الإسلام عامل توحّد لهذه العناصر فساروا جميعا يداً فى يد لتحقيق هدفين مرغوبين وجاذبين هما : القوة السياسية، والأرباح التجارية. والآن فإن شعب التيجالى يجب ألا ينظر لنفسه بوصفه نوباوى، فهم يقولون إننا تيجالى، ويختلف الأمر بالنسبة لجيرانهم الأقربين الكوالب Koalib فهم نوباويون Nuba وهم مختلفون. ويقول إليس Elles: "كان الإسلام عاملا حاكما فى التطور الأصلى للمملكة، ولايستطيع أى زائر ألاّ يدرك أهمية الإسلام فى حياة شعب التيجالى اليوم،

ففى كل قرية مهمة مسجد هو مسجد وكتّاب لتحفيظ القرآن فى الوقت نفسه. مسجد أُسس أحياناً منذ أجيال مضت على أيدى رجال أتقياء مشهورين.."

ويجب عند نظرنا للتيجالى أن نضع فى اعتبارنا – فيما أظن – العناصر التالية التى سيكون لها أهمية عند مقارنتها بالكوالب:

١ – جبال التيجالى (السلسلة الجبلية التى يقطنها التيجالى The Tegali massif) إنما هى سلسلة محكمة (متضامة Compact).

٢ – نظام وراثة الزعامة موجود قبل الإسلام، وكان إقراره وقبوله دعماً لقوة مؤسسة الزعامة Chiefdom، فالحكام قد يقبلون الإسلام باعتباره أمراً رفيع المقام يرفع بدوره من قدرهم ويزيد من سلطانهم، وفى النظم الأكثر مركزية يكون لهم (الحكام) سلطة فرضه على القبيلة وإحداث التغيرات الضرورية فى أعراف القبيلة وعاداتها.(١٣)

٣ – كانت هناك حركة هجرة مهمة، كما كان هناك اختلاط بالتزاوج.

وقبل أن نترك التيجالى يمكننا أن نذكر بإيجاز بعض العناصر التى تغيرت أو جرى الاحتفاظ بها واستبقاؤها. فطقوس الزواج والدفن قد جرى مواءمتها مع الممارسات العربية، فى حين (كما فى كثير من التلال النوباوية) استمرت عادات مثل قيام الزوج (العريس) ببناء بيت أسرة الزوجة وزراعة حقلها ورعاية قطعانها. وظل نظام العشيرة والنسب قائماً رغم أنه أصبح ذا تأثير محدود.(١٤) واستمر نظام الزواج من خارج العشيرة Clan exogamy وأصبح نظام الزواج العربى من ابنة العم غير وارد، رغم ادعاء الحق فيه. وعلى العكس مما سنجده بين الكوالب Koalib وفى مناطق أخرى ليس هناك شامانية Shamanism (الاعتقاد بوجود عالم محجوب من شياطين وأرواح أسلاف لا يستجيب إلاَّ للشامان وهو بمعنى ما ساحر يقدر على التعامل مع هذا العالم ويعالج من خلال ذلك المرض ويحل المشكلات.. إلخ – المترجم) وليس هناك دليل على أن

هذه الشامانية كانت عندهم فى أى وقت من الأوقات، وليس لديهم خبراء فى الطقوس الدينية المتعلقة بالزراعة هذه الأيام. ومع هذا فقد استمرت الطقوس المرتبطة بالزراعة عميقة على يد كبار السن: على سبيل المثال إذا تأخر نزول المطر يقوم أحد كبار السن فى القرية بنحر شاة نيابة عن أهل القرية كلهم ونثر دمها فوق بعض الحبوب كإجراء رمزى، ويقوم أهل القرية بتقديم أضحية على النحو نفسه قبل بذر البذور وينثر دمها فوق الأدوات الحديدية (المستخدمة فى الزراعة) كإجراء رمزى، ويصاحب هذه الطقوس جميعًا صلوات يؤديها المسلمون.

الكوالب Koalib :

دعونا الآن نقارن شعب كوالب التلال الذين لا يبعدون عن التيجالى سوى بأميال قليلة إلى الجنوب الغربى. إن للكوالب أيضًا وعيهم القبلى لكننا لا نجد هنا مجموعة مندمجة Compact group ولا نظام حكم متمركز حول سلسلة ملوك أو زعماء أقوياء، فليس لدى الكوالب تماسك سياسى أو تواصل جغرافى. وكمقدمة للحديث عنهم أودّ أن أقتبس مرة أخرى من كتابات الباحث نادل Nadel: الكوالب منقسمون إلى أقسام فرعية وهم مبعثرون على نطاق واسع، وهم دائمًا يعدّون أنفسهم لهجرة جديدة ولا يفقدون وعيهم القبلى فى المحيط الجديد. إنهم لا يحتاجون لأساس جديد للإقامة الدائمة. فالمجموعة المهاجرة تحمل معها ثقافتها ووعيها القبلى، لقد رأيتهم يمارسون طقوسهم القبلية ويمارسون الممارسات نفسها عند عقْد الزواج فى قلب مناطق الهيبان Heiban واللارو Laro . وفى أم بيرومبيتا Umm Berumbeta حيث يقومون بالزراعة جنبًا إلى جنب مع العرب، وبالقرب من المزارع الحكومية التجريبية مازالوا محتفظين بخبرائهم الدينيين عند زراعتهم الحبوب والسمسم، ولم تكن شخصيتهم القبلية مانعة لدرجة منع التزاوج مع جيرانهم الجدد.(١٥)

وللزعامة Chieftainship عند الكوالب ملمح جديد، ظهر خلال الحكم المهدى، أو قبله بقليل، عندما اضطرت بعض جماعات الكوالب أن تتحلّق حول رجال ليس من الضرورى أن يقودوهم فى الحرب، وإنما ليتعاملوا مع خصومهم بوصفهم سفراء قبليّين. ليس من زعيم يفرض حكمه على الآخرين. ورغم المعاهدات التى عقدت بين سكان التلال من كوالب وغيرهم، فإن تلال الكوالب (سكان التلال) حارب بعضهم بعضًا ومصطلح الكوالب(١٦) ظل مستخدمًا لعدة سنوات كمصطلح مناسب لوصف هؤلاء الناس وصفًا يخص ثقافتهم ولغتهم مع أنهم فى حقيقة الأمر ليس لهم اسم قبلى واحد يطلقونه على أنفسهم. وهناك أقسام جدلية يعترف بها هؤلاء الناس تحمل أسماء خاصة (محدّدة) تضم مجموعات التلال. والعشائر الناتجة عن تزاوج أكثر من قبيلة مُثّلت فى كثير من المحليات، بل إن لكل تل وعيه بذاته (المقصود أن لكل سكان تل وعيا كاملاً بتفرّدهم أو بتعبير آخر بخواصٍ خاصة بهم) وفى الأعوام الأخيرة تحرك كثيرون من الكوالب مبتعدين كثيراً حتى وصلوا إلى السهول الواقعة شرقًا من السلسلة التلّية الرئيسية نحو تيجالى كما تحركوا غربًا نحو شيبون Sheibun . لكن كما لاحظنا آنفًا فإن مثل هذه الهجرات لم تؤثر فى ثقافتهم القبليّة. والمعلمون المسلمون يوجدون اليوم فى مثل هذه المراكز ، ديلامى وأبرى Delami & Abri، وظل لديلامى طوال سنوات كثيرة سوق مع التجار المسلمين ومركز شرطة ومكاتب حكومية. ومع هذا بدا الإسلام غير ذى تأثير على العادات والأعراف لدى الكوالب. لا على الزواج، ولا على التوريث ولا على شعائر الدفن، وكان له تأثير طفيف بالنسبة للختان. وقد ظل الخبراء الدينيون المرتبطون بالزراعة يقومون بشعائرهم، وكان هناك أيضًا ارتباط قوى بالشامانية وهى اسم مشتق من الشامان، والأرواح المسيطرة (البايال Bayal والبيل Beil والبويل Boil) التى يبدو أنه تم جلبها من الكادارو Kadaro والدلنج Dilling وهما شعبان (قبيلتان) أشرنا إليهما آنفًا، وقد وجدت معتقدات الشامانية تربة خصبة لدى الكوالب عند انتشارها - أى هذه المعتقدات - صوب الجنوب عند اللآرو Laro والهيبان Heiban.

وعند مقارنة التيجالى بالكوالب يمكننا أن نرى أن العوامل التاريخية القويّة ووجود قيادة (زعامة) قوية كانا سببين قادرين على توحيد التيجالى الأكثر تماسكًا فى كيان يشبه " الأمة Nation" على نحو ما. ولم تكن هذه العوامل فى الكوالب المنتشرين بلا قيادة (زعامة) ولابد أنّ الهجرة المستمرة إلى التيجالى قد أضعفت قوّة بنَى العادات والأعراف المحلية. ويكاد يكون عدد السكان اليوم لدى كل من التيجالى والكوالب متساويًا – ٢٥,٠٠٠ وعلى هذا فإن عَدد السكان لا يمكن أن يوضع فى الاعتبار In Vacuo كعامل من العوامل، دون إدراك نوع الوعى القبلى. فلدى التيجالى روابط قوية بالكبرياء الوطنية بما فى ذلك الوعى بأنهم مختلفون وأنهم مسلمون، والوعى بالإسلام كرابط يربطهم ويكونهم دولة دينية State church. أما الكوالب فلديهم شعور كاثوليكى غامض رغم أنهم مستقرون فى مجتمع ذى لغة وذى روابط زراعية وطقسية (متعلقة بالطقوس)، وتؤدى الشامانية دورًا يبدو أنه متناسب بسهولة مع البِنى الاجتماعية لهم.

يمكننا الآن أن نضع بعض هذه العناصر جنبًا إلى جنب لمقارنتها:

التيجالى	الكوالب
الزعامة – أسر حاكمة ملكية. ارتباط الإسلام بالقوى السياسية والتجارة	ليست هناك زعامة مهيمنة فلم يظهر الزعماء Cheifs إلاّ فى فترة حديثة جدًا
السلطة مركزية وزعامة قوية	ليس هناك سلطة مركزية أو قيادات (زعامات) قوية
تضامن	تفرق
نحن تيجاليون ولسنا نوباويين/ معنى الإحساس بأنهم أمة	تلال منفصلة ، وليست هناك أسماء قبليّة
ارتباط *الوعى القبلى* بكبرياء الإحساس بأنهم أمة	*الوعى القبلى* وإن كانوا متفرقين ، تتضمنه الطقوس واللغة المشتركة
هجرات بأعداد كبيرة وصلت إليهم	لا هجرات
التزاوج بين العناصر المختلفة	قلما يحدث هذا
لا شامانية	الشامانية قوية لديهم

الدلنج والنيمانج Dilling & Nyimang:

دعونا الآن نتناول مجموعتين قبليتين آخريين فى الشمال ، وهما مجموعتان متجاورتان. فقرية ديلنج تكون مجموعة عِزَب أو قرى صغيرة داخل القرية الكبيرة Hamlets وهى فوق تلال صخرية قليلة وإلى القرب منها ، وهذه التلال ترتفع من السهل الواقع فى المناطق الشمالية الغربية من الجبال النوباوية على بعد نحو ستين ميلاً من غربى ديلامى Delami فى الكوالب. وبالقرب توجد مدينة دلنج ذات الوجود الحديث نسبياً ، وبها مكاتب حكومية ومركز شرطة وثكنات Barracks وسوق ومحلج قطن cotton ginnery – وهى أمور ملازمة لمدينة قروية rural town فى المنطقة. وسكان قرية دلنج على وفق الإحصاءات السوادنية الرسمية لعام ١٩٥٥/ ١٩٥٦ يبلغون ٥٩٦,٥ نفس أما سكان مدينة دلنج فيبلغون ٥٩٦,٥ نفس، وعلى هذا فهما كيانان سكانيان متوازنان سكانياً. وإلى الغرب من دلنج ترتفع تلال نيمانج Nyimang (أقرب نقطة إليها تبعد خمسة أميال) ، وهذه التلال عند ارتفاعها تتخذ شكل كتل صخرية متكسّرة تمتد غرباً ما بين عشرة أميال وخمسة عشر ميلاً. وسكان نيمانج Nyimang بالإضافة إلى سكان تلال ماندال Mandal إلى الشمال من السلسلة الرئيسية نحو ٤٢,٥٢٠ نفس ، على وفق الإحصاءات السكانية السودانية الرسمية – يشكّلون إحدى أكبر المجموعات القبلية النوباوية، كما أن الدلنج يشكلون واحدة من أصغرها (أى أصغر المجموعات القبلية النوباوية) وشعب الدلنج وا عٍ بارتباطه الثقافى واللغوى مع أهل تلال أخرى بعينها أهمهم الغلفان Ghulfan إلى الشمال والكادارو والدير Dair إلى الشمال الشرقى، وقد رأينا سابقًا أن كل الشعوب Peoples (القبائل) قد هاجرت من مناطق شمالية أبعد وأصبحوا يتكلمون ما اصطُلح على تسميته النوباوية التلِية أو نوباوية التلال Hill-Nubian .

والدلنج مجتمع مترابط ترابطًا شديداً مع وجود شبكة منظمة من العشائر التى يعتمد بعضها على بعضها الآخر – وهى البنية التى أطلق عليها الباحث نادل Nadel

البنية التكافلية Symbiotic فهذه العشائر ترتبط معًا على وفق نظام شامانى وبتعاونهم معًا يتأكد رخاء المجتمع. ولأنهم منفصلون عن القوى (السلطات) المقدسة التى ينظر إليها باعتبارها صاحبة التوجيه الأبوى إلاّ أنها سلطات (قوى) مؤقتة تقوم على القداسة والإكراه أو الإجبار أو القسر Coercion. ووظيفة الشيل Shil أو الملك تعود - على الأقل - إلى عشرة أجيال مضت. وهى وظيفة (أو منصب) وراثى فى نطاق عشيرة ملكية يجرى التأكيد عليها بواسطة العزل Seclution ونظام للمحرمات (المقدسات التى يجب ألا تمس Taboo) واستخدام الشعارات والامتيازات الملكية Regalia، وتدعمها مناصب وراثية. وعلى هذا فإن لدينا نظامًا طبقيًا Stratified مركزيًا بملكية قادرةٍ على فرض سلطتها.

وشعب People (مجموعة قبائل) النيمانج Nyimang) الذى يتحدث لغة ذات طابع نيباوى والذى هاجر قادمًا من الغرب) شعب منتشر على نطاق واسع وليس مرتبطًا بوحدة شديدة مع الدلنج Dilling ويظهر لنا التاريخ الماضى أن التلال غالبًا ما تشعبت شُعبًا اتخذ كل منها طريقًا منفصلاً، فكانت البِنى الاجتماعية متباعدة تفتقد التعاون والتكافل على العكس مما كان عليه الحال عند الدلنج. والأقرب أن النيمانج كوّنوا تكتلات من عشائر، ورغم أنهم - كما يقال بشكل عام - يمارسون الطقوس نفسها وتُمارس لديهم الوظائف الاجتماعية نفسها، فإن هنـــاك اختلافًا ملحوظًا فى التفاصيل. فى الميثولوجيا القبليّة ترتبط العشائر ارتباطًا غامضًا بالمواقع (المضارب) التى يُفترض أنها مواقع الأصل (أو النشأة الأولى Supposed origin) وبأنساب تحاول إظهارهم فى شجرات أنساب مترابطة. على أية حال فالوعى القبلى لدى النيمانج ليس أقل قوة مما لدى الدلنج لكنه يقوم على معرفة بأن ثقافتهم العامة (المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بروابط محلية) تميزهم عن المجموعات القبليّة الأخرى. ويطبق الانقسام (أو التفريغ) عند النيمانج، ربما كما هو مُتوقع، فى المجال السياسى أيضًا. يقول نادل Nadel إنهم لا يزالون قريبين من مستوى مجتمعات اللادولة "Stateless society"

والنيمانج يعترفون بجالب المطر أو بالزعيم جالب المطر (الشيرا Shira – وقد استعاروا هذا الشكل من الشيل Shil عند الدلنج)، لكن هذه السلطة كانت ولا تزال سلطة روحيّة خالصة ، رغم أنه – أى الزعيم جالب المطر – يمكن أن يأمر بعمل جماعى ضد قبائل أخرى رغم أنه لا يمتلك سلطة سياسية تمكّنه من حفظ السلام بين قرى تلال النيمانج ذاتها كما أنه لا يمتلك سلطة منع جماعات مجتمعة من الانخراط فى نزاعات نتيجة التنافس، وهو ما يحدث أحيانًا.

ورغم هذه النظم المتناقضة فإن الدلنج والنيمانج يشتركون فى ملامح (خصائص) بعنيها فهناك لدى كليهما وعى قبلى ، فلكل منهما اسم قبلى خاص به – فالدلنج يسمّون أنفسهم واركى Warke ويركّزون على ارتباطهم بالغلفان Ghufan والكادارو ka-daro باستخدام مصطلح أجانج Ajang وهو مصطلح يضمهم جميعًا بين جنبيه. أما النيمانج فيسمون أنفسهم أمة (أى شعبا). وليس هناك ضعف ثقافى إلاّ قليلاً ، فكلا القبيلتين تم استيعابها –إلى حد كبير جداً – فى الأنشطة الطقسية. وقد دعّم هذا شامانيّنهم العامة أى التى تشيع بينهم. وقد لاحظنا أن الشامانية قد تظهر لتنتشر واصلة إلى الكوالب من المتحدثين بنوباوية التلال Hill-Nubian speakers الذين يستخدمون مصطلح بايل Bayel (... إلخ) الذى يستخدمونه لكن رغم أنه من الممكن أن تكون شامانية الدلنج قد أثرت بشكل أو بآخر فى النيمانج فلابد أن نلاحظ أن لدى الأخيرين كلمة خاصّة بهم (كوانى Kwani أو كوينى Kwini) للروح والشامان ويستخدمون مصطلحات متميزة واضحة. ويبدو أنّ الشامانية فى حد ذاتها ليست عاملاً مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بقبول الإسلام أو رفضه بصرف النظر عن البنية الاجتماعية التى تلائمه.

لقد جرى الإعلان عن الدلنج بوصفهم (شعبًا) مسلمًا رغم أن عباءة الإسلام التى تغطيهم عباءة رقيقة (أى رغم أن إسلامهم سطحى). فالإسلام لم يؤثر فى البنية

الأساسيّة لمجتمعهم. وهناك أيضًا موقف تاريخي مختلف عن موقف التيجالى ورغم أنَّ ارتباطات الغديات تعود بلاشك لأسباب، فإن انتشار الإسلام بدأ فعليًا مع الاتصالات الخارجية خلال أواخر فترة الحكم التركى المصرى ومن خلال الحركة المهدية. ومع التأسيس التالى لمدينة دلنج أصبح تأثير الإسلام على الشيل Shil غيرهم من الزعماء أكثر وضوحًا. لقد كانت "الملكية" "Kingship" التقليدية عند الدلنج قادرة على الاندراج فى نظام حكومى فى حين لم يجد منصب جالب المطر عند النيمانج مكانًا فى الإدارة الحديثة .

لقد وصل الإسلام إلى النيمانج فى شكل مجزأ، أو بتعبير آخر أتاهم تدريجيًا Piecemeal fashion. لقد كانت هناك صداقة طويلة وتعاون بين (شعب) الدلنج وقرى النيمانج الأكثر قربًا، نيتل Nitil وكورمتى Kurmetti، وكان هذا الارتباط وذاك التعاون يعودان لفترة ما قبل الحركة المهدية. ففى هاتين القريتين كان الإسلام محسوسًا أكثر من أى مكان آخر ، وكان أثره فى مواءمة العادات المحلية ملحوظًا، فعلى سبيل المثال نجد أن الزواج من بنات العم قد بدأ ، كما أن شعيرة (أو طقس) ضرب الثور (جوزو تنجو Beating bull - gwosu ting) قد اختفت ، وهى شعيرة (طقس) كانت تمارس بعد التدشين بثمانى سنوات (أى عند بلوغ مرحلة الرجولة)، وهناك أدلة على زيادة فى ممارسة ختان الإناث، وتم افتتاح أول خلوة فى نيمانج فى سنة ١٩٤٧ على يد رجل دين من أبى زَبَد Abu Zabad.

فى هاتين القبيلتين جلبت العوامل التاريخية وسهولة المواصلات الإسلام إلى الدلنج والقرى القريبة المرتبطة بهم. كما أن وحدة الدلنج وتضامنهم ومليتهم المركزية ونظامهم الطبقى Statified يبدو أنها جميعًا عوامل ساعدت على قبول الإسلام من الناحية الإسمية، بينما العوامل المعاكسة لهذه العوامل عند النيمانج هى التى أعاقته عند النيامانج. إننى أميل إلى وجهة النظر القائلة بأن القيادة (الزعامة) القوية فى

المجال السياسى وليس فى المجال الروحى كما لاحظ نادل Nadel (P.468, n. 2) فى الفقرة التى أوردناها آنفًا. ومع هذا فإن الملامح الثقافية التى لوحظت بوضوح لدى كلتا القبيلتين عملت ككابح يكبح أية تغيرات سريعة .

موجز:

الدلنج	النيامانج
قبيلة صغيرة ٥,٢٩٥ نفس	قبيلة كبيرة ٤٢,٥٢٠ نفس
مجموعة قرى صغيرة متقاربة تأثير إسلامى تدريجى. حاز الإسلام بعض القبول فى قرى قرب دلنج ، وحاز قبولاً لدى أفراد فى مناطق مختلفة	قرى منتشرة على مساحات واسعة تأثير إسلامى قادم من الغديات واتصالات أخرى منذ الغزو التركى ، ومدينة دلنج
أسماء قبلية : الوراكى والأجانج	اسم قبلى: أما (الأمّة)
ملكية قديمة ، قوى (سلطات) قوية ، عشيرة ملكية تتوارث الملك ، امتيازات ملكية وشعارات ملكية Regalia، ارتباطات بالغديات ، اندراج فى الحكومة الحديثة.	ما زالوا قريبين من مستوى مجتمعات اللادولة ، الزعامة أو القيادة تنبثق من الهيمنة السحرية ، جالب المطر الذى لم يعد له فى وقت لاحق مكان فى الإدارة الحديثة
بنية عشائرية مركزية ومتضامنة.	سلاسل الأنساب متفرقة ونظام عشائرى. العشائر مختلفة فى تفاصيل الطقوس
وعى بوحدة القبيلة قائم على البنية التضامنية للعشيرة	وعى باختلاف الثقافات المحلية قائم على روابط محلية قوية
ثقافة مترابطة غير ضعيفة	ثقافه مترابطة غير ضعيفة
هجرات قليلة، و هناك حالات تزاوج (بين عناصر مختلفة)	لا هجرات و لا تزاوج
[بصرف النظر عن العلاقات بين الدلنج والقريتين الآتى ذكرهما من قرى النيمانج]	
الشامانية قوية	الشامانية قوية

التيرا و المورو Tira & Moro:

ونقارن أيضًا بين هاتين القبيلتين الكبيرتين فى الجنوب من الجبال النوباوية (جبال النوبا Nuba). يتراوح عدد كل منهما اليوم ما بين ٢٠,٠٠٠ و ٣٠,٠٠٠ : تيرا ٢,٠٥٢ ومورو ٢٨، ٣١١ على وفق الإحصاءات السودانية الرسمية لعام ١٩٥٥/١٩٥٦ . وهناك تشابه بينهما فى عناصر كثيرة ، فهم يتحدثون لغات متقاربة، وكلاهما لديه بنية عشائرية من النوع التضامنى (التكافلى Symbiotic) وكلاهما يتبعون النسبة الأبوية ، وليس لأىٍّ منهما شامانية. ولم تقبل القبيلتان الإسلام قبولاً حقيقيًا فيما عدا قسمًا من قبيلة التيرا يُعرف باسم تيرا ماندى Tira mande على الطريق الرئيسى إلى الشمال من تالودى Talodi وإلى امتداد قليل بالقرب من كالكادا Kalkadda (أسواق العرب). وقد كانت سهولة الوصول والأحداث التاريخية ذات دور فى هذا الوضع. بل إن هناك عوامل عندما تقارنها بالتيجالى/ كواليب أو الدلنج / نيمانج، قد تقودنا إلى أن نتوقع أن يكون هذا التأثير الإسلامى أكثر قبولاً فى تيرا Tira منه فى المورو Moro. لأنه فى قلب بلاد المورو عند أم درين Umm Dorein توجد سوق عربية لم يكن لها التأثير نفسه على المورو. ورغم السمات المشتركة بين القبيلتين، فإننا يمكن أن نلمس فروقًا معنية.

فالتيرا رغم تناثرهم فى مساحة واسعة فإنهم متماسكون اجتماعيًا وثقافيًا (نادل Nadel) ، وللتيرا اسم قبلى يطلقونه على أنفسهم. والمورو يشغلون أيضًا مساحة واسعة لكنهم ليسوا متناثرين (متفرقين) بالدرجة نفسها التى عليها التيرا لأن سلسلتهم الجبلية متصلة متجاورة ، ومع هذا فالروابط الاجتماعية والثقافية بين مجموعات المورو غير محكمة Loose مع وجود كثير من الاختلافات المحلية. وليس للمورو اسم قبلى شائع يطلقونه على أنفسهم والمصطلح مورو Moro اسم يطلق محلياً على القبيلة من قبل جيرانها (أى جيران المورو) ، وهم أكثر انتحاء نحو عدم التزاوج مع القبائل الأخرى ولا يندمجون مع المجموعات الغريبة أو الأفراد الغرباء (الأجانب

Alien) ، وبين التيرا هناك بعض التزاوج مع الأوتورو Otoro والهيبان Heiban، وبالنسبة للتيرا ماندى Tira mande فإنهم قد استقبلوا فى القرن الماضى تدفقًا من الشوابنة Shawabna وهم سلالة مخلّطة من تجار دنقلة انطلقوا منتشرين من شيبون Sheibun.

وقد أحرز المورو شهرة بوصفهم زراعًا ماهرين وارتبطوا ارتباطًا وثيقًا بالطقوس الزراعية والمخاوف السحرية والطقوس العشائرية. ومن ناحية أخرى نجد التيرا مشهورين بالسّرقة والوحشية والضراوة. وعند المورو والتيرا لا نجد مجموعة حاكمة Ruling group ولا سلالة ملكية Royal line . فالمورو مجتمع بلا زعيم Chiefless ومع هذا فقد جرى تدبير انتقال مرن Smooth إلى حكم حديث. أما التيرا فكان لديها زعامة زائفة Pseudo-chieftain ship ضعيفة وغير مستقرّة، ومرّوا بفترة عصبية التواؤم مع الظروف الحديثة. ورغم هذا يظهر التيرا تضامنًا أكثر بوصفهم قبيلة أو بتعبير آخر يظهرون تضامنًا قبليًا أكثر، وقد يبدون بشكل عام أكثر هدوءًا وعملاً على قدم المساواة وأكثر وضوحًا فى الهدف من المورو. فتضامن المورو يقوم أكثر على أسس أيديولوجية تجمعهم معًا [Cf. Nadel p.247]

هذا أحد التناقضات الظاهرية Paradox، ومع هذا فهناك تناقص ظاهرى آخر. فمن المنطقى أن يتوقع المرء أن تكون المجموعة القبلية المتضامّة المتضامنة أكثر مقاومة للإسلام لتمسكها على نحو أكثر بثقافتها، وهذا فى الحقيقة ما ذكره نادل [p. 264 Nadel] "لقد تحدثنا عن تكامل وتضامن قبيلة تيرا تكاملاً وتضامنًا شديدين. فمجموعة واعية تمامًا بوحدتها لابد أن تكون أبطأ فى التخلّى عن ممارستها خاصة تلك المرتبطة بهويتها ارتباطًا شديدًا ، عن المجموعة الأكثر تسيبا والأقل ترابطًا ".

ومع هذا فإذا كانت وحدة (القبيلة أو الجماعة) مصحوبة ومدعّمة بقيادة قوية (كما فى حالة التيجالى) فإن السلطة الأوتوقراطية التى تمكن الحكام من إحداث تغييرات ثقافية وفى استيعاب العناصر الأجنبية ، هذه السلطات الأوتوقراطية إذا ما اعتنقت

الإسلام فإنها تدعمه ليصبح هو بؤرة الوحدة ويمكن باسمه – أى باسم الإسلام – تعديل عدد من الممارسات الثقافية أو إبطالها دون أن تتأثر هذه الوحدة. فالتيرا الواعون بقوّة بوحدتهم القبلية افتقدوا الزعامة الجيدة ، بل وكانت زعامتهم السياسية الحديثة قد انفصلت عن بنيتهم الاجتماعية. وأكثر من هذا فإن القبائل غير المتماسكة تماسكًا كافيًا لم تكن بالضرورة متعجلة فى التخلّى عن عاداتها التقليدية – لقد رأينا أن النيمانج Nyimang منجذبون بشدّة إلى كثير من العادات والممارسات المتعلقة بالروابط الاجتماعية القوية، وأن عادات الكوالب وأعرافهم لم تجد صعوبة عند إعادة غرسها فى مواطن جديدة. فالتضامن ذو الطابع الأيديولوجى يمكن – عندئذ – أن يكون قويًا ومقاومًا للتغيير.

دعونا نتمعّن ولو للحظة فى أحول التيراماندى Tira Mande. إنهم مجتمع صغير يتكون من آلاف قليلة من البشر ، يتكون من الشوابنة Shawabna وآخرين مخلّطين من الشوابنة والتيرا وعشائر من التيرا من أصول مختلفة. وقبل وقت تدفق الشوابنة كان لهم بالفعل بعض التعاملات مع العالم الخارجى نظرًا لقرب مناجم الذهب. فالتيرا ماندى على حافة تلال التيرا الرئيسية على حدود السهل الواقع إلى الشمال من تالودى Talodi: نادل Nadel يصفه بأنه مخفر أمامى جنوبى مكشوف Exposed . وحتى عهد قريب عندما ألحقت ببقية تيرا Tira، وقد جرت إدارتها فى القرن الحالى (القرن العشرين) باعتبارها جزءًا من إدارة التالودى The Talodi administration – وقد أصبحت مدينة تالودى كيانًا مماثلاً لكيان مدينة دلنج. ومعلوماتى أن نحو ثلث (شعب) التيرا ماندى قد اعتنقوا الإسلام. وليس لديهم مسجد لكنهم يصلّون فى جماعات فى ساحات مكشوفة. ورغم أن الإسلام قد دخل لهم بواسطة الشوابنة فإنه لم يبدأ فى الانتشار إلا بعد أن وصل رجل من الماندى Mande قادمًا من أم درمان فى نحو سنة ١٨٩١م وبدأ فى تعليم الناس أينما وجدهم متجمعين فى مجموعات للعمل الزراعى ، وأتى بعد ذلك معلّمون آخرون مثل رجل آخر من الماندى عاد من الخلوة، وتاجر أتى من

رحد Rahad واستقر هنا وتزوج امرأة من الماندى وأسس خلوة استمرت بإشراف فقيه من الماندى أنفسهم. وأثناء هذه العملية لاحظنا أدواراً مهمة لعبها الماندى أنفسهم.

وأسلمة العادات والتقاليد تتم جزئيًا (هنا أنا أتبع بشكل أساسى ما ذكره نادل، رغم أننى قد تحقَّقت بنفسى من هذه الحقائق). وأسماء العشائر ومعظم الممارسات الرمزية لا تزال قائمة. ومحرَّمات الطعام التى أخذت بها العشيرة لا تزال قائمة معمولا بها لكن الخنازير لم تعد يؤكل لحمها ولم يعد يقتنيها أحد.

وما زالت بعض العشائر يُلجأ (بضم الياء) إليها باعتبارها تضم خبراء طقسيين للتعامل مع الجراد و الجروح..إلخ، لكن قوة (سلطان) العشيرة جالبة المطر لم تعد قائمة أوبتعبير آخر لم يعد أحد يعتقد فيها فى هذه الأنحاء فالمطر ينزل بإرادة الله، لكن هذه العشيرة (جالبة المطر) ما زال الناس يلجئون إليها للتطهّر السحرى (التطهير باتخاذ طقوس سحرية) عند حدوث البرق. ويتم دفن الميت فى قبر على نسق القبور العربية، لكن طريقة وضع الميت فى القبر على وفق الاتجاهات الطقسية للعشائر (منذ كتب نادل Nadel، ظلت الاتجاهات الطقسية تراعى فى حدّها الأدنى). وما زالت المرأة من البارن Barren تحج إلى ركام حجرى Stone cairn (إبو Ibo) فى أم دوردو Umm Dordo فى قسم آخر من أقسام تيرا ، لكن الرقى العربية Arab Charms حلت محل الاستحلاف Oath-taking على الفئوس والسهام عند عشائر بعينها. أما الطقوس المتعلقة بالزراعة وطقوس رش الدم فقد استمرت لدى المسلمين فى الماندى وإن اختلفت أشكالها اختلافًا طفيفًا فى بعض الحالات. أما ختان الذكور فتتم ممارسته منذ الحركة المهدية وقد تم إدراجه فى التقويم القبلى، وتجرى شعائر الختان فى احتفال كبير عند بلوغ سن ١٥ سنة أو ١٦ سنة، أما الختان الفرعونى للإناث فتجرى ممارسته عند الماندى و الكالكادا، Kalkadda لكنه غير معمول به فى أى مكان آخر عند التيرا، نحن نلاحظ هنا تحولاً جزئيًا للإسلام عند الماندى Mande وبطيئًا فليست هناك زعامة تعمل على إحداث تغيير راديكالى (يؤدى لانتشار الإسلام بشكل أعمق).

موجز للمقارنة:

تيرا	مورو
السكان ٢٢,٠٥٢	السكان ٢٨,٣١١
التيرا: هو الاسم القبلى	ليس هناك اسم قبلى شائع
منتشرون فى مساحة واسعة	مساحة واسعة لكن سلسلة التلال متصلة
ترابط اجتماعى وثقافى	الروابط الاجتماعية والثقافية غير وثيقة بين مجموعات التلال. اختلافات محلية
بعض التزاوج مع العناصر الآخرى	لا تزاوج مع العناصر الآخرى
هجرات للشوابنة (تيرا ماندى)	لا اندماج مع الغرباء ، أفرادًا أو جماعات
ضعف وعدم استقرار فى الزعامة الوهمية (غير الحقيقية). صعوبة فى الانتقال إلى نمط الحكومة الحديثة	مجتمع بلا زعيم، ومع هذا فهناك انتقال مرن بلا مشكلات إلى نمط الحكومة الحديثة
أكثر تحديدا للهدف وأكثر توازنا من المورو؟	ارتباط شديد بالطقوس الزراعية والمخاوف السحرية و الطقوس العشائرية
بنية عشائرية متضامنة	بنية عشائرية متضامنة
لا شامانية	لا شامانية

***

فى العرض السابق لم يكن هدفى أن أتناول تفاصيل دخول الإسلام فى الحياة الثقافية للنوباويين Nuba Peoples، رغم أننى ضربت قليلا من الأمثلة التوضيحية، فموضوع تفاصيل دخول الإسلام هذه الأنحاء قد يحتاج لدراسة مستقلة. لقد اتخذ الإسلام عمليات التغلغل والتوفيق (التوافق)، المعتادة والمعروفة جيداً عند دخوله مناطق

جبال النوبا، وهى العمليات نفسها التى اتخذها عند وصوله لكثير من القبائل الأخرى ، لقد جرت أسلمة بعض العناصر الثقافية جزئيًا أو جرى تعديلها ، أو جرى الإبقاء عليها كما كانت قبل الإسلام مع ختمها بخاتم إسلامى أو تعليق شعار إسلامى عليها. فثروة العروس أو ثمن العروس Bride-weath أخذ عناصر من المهر عند المسلمين ، وأسماء الاحتفالات الطقسية اندمجت مع السيمايا Simaya، وطقوس التدشين (طقوس مراحل العمر) بما فى ذلك الختان. ربما فقدت هذا الملمح فأصبح الختان يُمارس فى مرحلة باكرة عما كان قبل ذلك. وبِنَى القرابة تم تعديلها بتخفيف قيود الزواج السابقة. وفى مجتمع إبى هاشم Abu-Hashim وهو مجتمع مسلم فى منطقة كيجالى جرى استخدام الدفن على الطريقة العربية، لكن مراسم الجنائز على وفق البنى التقليدية استمرت وثمن العروس Brie-wealth أصبح الآن مسبوقًا بهدايا مبدئية على النمط العربى. وكما هو الحال فى كثير من المجتمعات الزراعية البدائية لم يَطُل الإسلام – إلا بالكاد – الحياة الزراعية للنوباويين. وفى أبى هاشم Abu-Hashim أخبرنى أحد المسلمين قائلاً "هذه الطقوس (أو الشعائر) الزراعية هى حياتنا لابد ألا نتخلّى عنها " لذا فقد استمر عمل رجال الدين المنوط بهم التعامل مع الغلال Grain priests وكذلك استمر عمل كل خبراء الطقوس كما كان الحال قبل دخول الإسلام، نظرًا لدخول محاصيل نقدية أحدث، فقد أصبح مفتش القطن التابع للحكومة أكثر نفوذًا من الفقى Feki، فى هذا المجال.

وبشكل عام فلم يُحدث الإسلام أى انتهاك خطير فى البنية الاجتماعية للنوباويين. حتى عند التيجالى حيث يعود تأثير الإسلام لعدة قرون مضت فقد ظلت البنية العشائرية ، كما هى كما استمر كثير من العناصر التقليدية.

وقد حاولت مجرد محاولة أن أشير إلى بعض العوامل التى أشعر أنها تنبثق فى عقلى عن العلاقة بين انتشار الإسلام ودرجة تقبّله فضربت أمثلة لنماذج وقارنتها، على سبيل المثال كان يمكن إضافة مقارنة بين الكامدانج الذين أسلموا وجيرانهم الوثنيين التوليشى Tulishi فى الغرب.

الهوامش

(١) ١٩٤٩. p.244.

(٢) Macmichael, 1922 ,vol. I, P.34

(٣) Trimingham, op.cit., p.82

(٤) الهجاء الشائع فى المنشورات والخرائط هو ما استخدمته هنا، أما الاسم المحلى فهو توجولى Togoli والاسم معربًا هو تقلى Taqqli

(٥) إسماعيل عبد الله الوالى (١٧٩٣ - ١٨٦٣) مؤسس الإسماعيلية وهى طريقة سودانية محلّية وهو فقيه معلّم قاد إرسالية (جماعة من الدعاة) إسلامية إلى تلال النوباويين خلال Turkiyya مدعيًا أصولاً دهمشية Dahmashiyya رغم أنه يبدو أن لديه عنصرًا تكروريًا Takruri (من التكارنة) أيضًا

Trimingham, op.cit., p.235, Macmichael, 1912,

(٦) CF. Trimingham.op.cit.p.102

"... والقبيلة النوباوية المتحولة تسمى الكولدجى koldaji (الاسم المحلى كونداج) هو - على أية حال - ليس اسم قبيلة وإنما اسم إحدى القرى فى تلال كادارو فى شمال جبال النوباويين. وقد وجدت صعوبة شديدة فى الوصول إلى ما يؤكد هذا التقليد (التراث) فى الكولدجى نفسها.

(٧) Caillaud (1826, vol. 2 , p.199.)

(٨) 1947, pp.487ff.

(٩) يلاحظ نادل فى الحاشية رقم ٢ فى صفحة ٤٨٨ أنه فى التلال الشمالية وجدنا مزامنة التمثل العربى على نطاق واسع بالإضافة للنظم الاجتماعية ووجود الزعامات الفردية القوية فى جو روحى - كل هذا واضح وذو إيحاءات فى الوقت نفسه. ونحن نأخذ بأن النظام الاجتماعى كان قادرًا على تقديم مثل هذه الزعامات التى هى بالتأكيد جزء من دراسة البنية الاجتماعية - ونادل يبدو مستعدًا لاعتبار هذا الأخير كعامل فى الموقف رغم ملاحظته التى أوردناها فى المتن.

(١٠) For the history of tegali see Elles,1935,and for more recent development kenrich,1948

(١١) Cf.Holt,1963, pp.51-52 , Trimingham.1959, p.32

(١٢) 1925, vol. ,II pp.4,10

(١٣) CF., for example , the interlacustrine Bantu of Uganda: Richards(ed.), 1960, p. 347

(١٤) هناك أنساب تمتد إلى خمسة أسلاف يجرى تذكرها. ونظام الذرية والتتابع والتوريث نظام أبوى ، لكن أسماء الأمهات أو أسماء الميلاد Birth names إن كان الأطفال من أم واحدة إنما تعطى سلسلة ثابتة من الأسماء – سمة التركيز على النظام الأمومى (Nadel, op.cit, p.106) لايزال مستخدماً بالإضافة للأسماء العربية ، كما هو الحال فى كثير من التلال الشرقية والجنوبية.

(١٥) Op.cit., p.363

(١٦) تكتب أيضًا على وفق ما ورد فى الكتابات الإدارية وفى الخرائط كووالب وكوالب. ولم يبين نادل ولا أى فرد من الكوالب الذين قابلتهم أصل هذا الاسم لكن لأن رحّالة فى بدايات القرن الماضى كتب أشكالاً لاسمهم مثل الجوالق Gualik وكواليج فإننى أقترح أنه تعريب مشتق من كاليج Kalige وهو اسم محلى لتلال الديلامى Delami وبقدر ما يمكننى أن أكتشف فإن حرف الباء B فى آخر الاسم (الكوالب) لم يظهر قبل العقد السابع من القرن التاسع عشر(١٨٧٠ - ١٨٧٩) وليجاليج Ligalige بالنسبة للكوالب تعنى شعب الديلامى فقط وليست اسمًا قبليًا عامًا [Nadel ,op.cit, p.354]

المراجع

Caillaud, F. (1823 - 27) Voyage à meroë , au fleuve Blanc. Paris (4 vols. and 2 vols. Atlas).

Elles, R.J. (1935) the kingdom of Tegali', Sudan notes and records, Vol. pp.1-35.

Holt , P.M. (1963) Funj origins: a critique and new evidence; journal of African history , Vol.pp. 39-55.

Kenrick , J.W. (1948) The kingdom of Tegali ; Sudan Notes and records , vol.pp. 143- 50.

Macmichael , H.A. (1912) the tribes of northern and central kordafan . cambridge. (1922) A history of the Arabs in the Sudan . Cambridge (2 vols.)

Meek ,C.K. (1925)the northern tribes of Nigeria oxford (2 vols)

Nadel , S.F. (1947) the Nuba . landon.

Richards , A.I. (ed) (1960) East African chiefs . Landon.

Trimingham ,J.S. (1949) Islam in the sudan . London (1959) Islam in west Africa . London.

(٧)

قبول الإسلام ورفضه

لدى جماعات البوران فى مناطق الحدود الشمالية لكينيا للباحث

بى. تى.دبليو باكستر

محاضر فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية

جامعة مانشستر

تمرد صوماليو ولاية الحدود الكينية الشماليَّة خلال السنوات القليلة الماضية (كتب المؤلف مبحثه فى سنة ١٩٦٩ - المترجم) كى ينفصلوا عن كينيا ولينضموا لجمهورية الصومال. لقد بدا الصوماليون متَّحدين إزاء هذه القضيَّة ، لكن جيرانهم البوران القريبين منهم عرقيًا الذين يتَّبعون نهج الحياة نفسه لم يُظهروا مثل هذا الاتحاد حول هذه القضيَّة فبوران منطقة إسيولو Isiolo طالبوا بالانفصال، لكن بوران منطقة مارسابيت Marsabit عارضوا الانفصال. وفى منطقة موييل Moyale جرت معارضة الانفصال باستثناء أقلية رعوية ترعى فى الأجزاء الشرقية للمنطقة. لقد كانت هناك مظاهرات وسالت دماء و استدعيت القوات المسلحة لدعم الإدارة المدنية. وفى أكتوبر سنة ١٩٦٢م عين مفوض السلطات الاستعمارية Colonial Secrelary لجنة لبحث الرأى العام فى ولاية (محافظة) الحدود الكينية الشمالية[٢] .N.F.D. و فى ٢٩ يونيو تعرَّض مفوَّض الولاية والزعيم الحكومى الأعلى -Senior gov.Chief و كلاهما مسلم من

البوران- لقذف بنيران البنادق من أشخاص كمنوا لهم، فأدى القذف النيرانى إلى وفاتهما، وربما كان القتلة صوماليين من الصومال Somalia[٣]. لقد لاحظت اللجنة المفوَّضة ببحث مسألة ولاية الحدود الشمالية الكينية (Para.81) أنَّ الانقسام فى الرأى حول الانفصام يكاد يكون انقساما بين المسلمين و غير المسلمين، ذلك أنه فى المناطق التى يوجد بها السكان المسلمون، وجدنا البوران يختارون الانضمام إلى أعدائهم التقليديين ونعنى بهم الصوماليين، أما فى المناطق التى لا يزال السكان فيها يمارسون طقوس دينهم التقليدى، فقد اختاروا أن ينتهزوا فرصتهم - كما رأوها - فى ظل حكومة تكون السلطة فيها متحالفة مع غير الرعويين وهم غير متعاطفين فى الوقت نفسه Unsympthic non -pastoralists. وكان فى إمكان البوران الرد على إعلان الصوماليين "الإسلام هو ثقافتنا والوعى هو طريقنا للحياة "[٤] إذ قالوا إن كان صحيحا أن الرعى هو طريقنا للحياة فإن الإسلام ليس ثقافتنا. ذلك لأنه لا مناص لكليهما من العمل فى مجال الرعى، وليس - بالنسبة لكليهما - ما يشير إلى مستقبل عاجل مبهج بشكل مثالى.

فى كلا المجتمعين نجد أن الطبقية الاجتماعية ضعيفة، وأنَّ الحكومة الشكلية والسلطات المؤسسية مُفتقدة، لكنهما - من ناحية أخرى - مختلفان فى البِنَى الاجتماعية Structurally dissimilar. ويصف لنا أى.إم. لويس المبادئ الأساسية المؤسَّسة للتنظيم السياسى الصومالى باعتبارها شكلاً من أشكال التعاقد الاجتماعى ونوعامن أنوا ع القرابات الأبوية[٦] Agnatic Kinship. أما المبدأ الذى يقوم عليه التنظيم السياسى التقليدى للبوران هو عدم تركيز المناصب و الأوضا ع الاجتماعية التى هى فى المقام الأول ذات أهمية طقسية لكنها أيضا ذات وظائف تشريعية (قانونية Legal) وسياسية داخل الأمة باستخدام تنظيم معقَّد يتم فيه شغل المنصب على وفق معيار متصل قائم على الأصل descent والجيل generation . وتتميز واجبات المسئولين (شاغلى المناصب Officers) بالدقة الطقسية (الالتزام الشديد فى أداء الطقوس)

والانتشار diffuseness. ويجرى إعادة التركيز مراراًعلى القيم الوطنية من خلال سلسلة من الطقوس والشعائر والمراسم Ceremonies.

وفى سنة ١٩٢٠م لم يكن هناك مسلمون من البوران فى أى مكان إلا قليلا، ومع هذا ففى سنة ١٩٥٢/١٩٥٣ كان معظم البالغين الشباب فى إسيولو Isiolo قد قرروا أنهم مسلمون. وللأغراض هذا البحث فإن اعتراف الشخص بأنَّه مسلم (الإعلان عن نفسه مسلما) يُستخدم ليتميز المسلم عن غير المسلم. ولقد فسَّرت اختيار الانضمام لجمهورية الصومال مساويا للإعلان عن الانتساب للإسلام. ولا يمكننى استخدام معايير قائمة على مراحل قبول هذه العقيدة إما لنقص البيانات وإما لأن ذلك غير ملائم. فعلى سبيل المثال "عندما يصلى الناس من أجل For الميت بدلا من أن يصلوا للميت To The dead، فهم مسلمون، فهذا ليس وثيق الصلة بالموضوع لأنَّ البوران الوثنيين يصلون هم أيضا من أجل For الميت. والبورانى من الإسيولو Isiolo – فيما أرى – هو فى مرحلة وسطى من بين المرحلتين الثانية والثالثة التى حددهما ترمنجهام للعملية التدريجية للأسلمة[٦] (التحوُّل للإسلام). وربما أسرعت الأحداث السياسية فى الأعوام الأخيرة بالأسلمة. ففى بواكير الخمسينيات راح عدد قليل من كبار السن من الإسيولو Isiolo يواظبون على العادات الدينية religious custom بل إن كثيرين منهم أخذوا ببعض الملامح الثقافية التى ربط البوران بينها وبين الإسلام ، وتخلوا عن ملامح ثقافية ارتبطت على نحو خاص بالوثنيين. فالرمز التقليدى للبورانية Boranness هو خصلة الشعر الرجولية على الرأس the male head tuft والمعروفة باسم جوتاديرا Guu-ta diira التى تبدو علامة ذات قداسة دالة على تفوق البوران على شعوب (قبائل) لم تحظ ببركة من الله كما حظوا. وخصلة الشعر هذه هى رمز للرجولة والسيادة والقوة Virility وغالبًا ما تُقارن بالقضيب (عضو التذكير لدى الرجل Penis) . كل مرحلة فى حياة الرجل Male تُعلَّم ببعض مظاهر العناية والالتفات، خاصة أنها مهمة ويتم إبرازها بالنسبة للمحاربين الناجحين، وأخيراً هناك الحلاقة Shaven النهائية فى

المراسم النهائية لكبار السن الذين ينسحبون من الحياة العملية الفعّالة ويجنحون إلى حياة الهدوء والسكينة والقداسة. وجود خصلة الشعر الرأسية هذه يُنظر إليها على نحو خاص كعلامة على تفوق البوران بالنسبة للصوماليين(٧). وعند الإسيولو **Isiolo** وحدهم كانت هناك قلّة من الوثنيين يضعون فوق رءوسهم خصلات **Tufts** فى عام ١٩٥٢ - ١٩٥٣ .

وهدف هذا البحث هو أن نصف بدقة كيف انتشر الإسلام بين بوران إسيولو **Isiolo** وما هى العوامل التى ساعدت على قبوله ولماذا رفضه بوران آخرون. وطبيعة البيانات **Data** التى لدى تُلزمنى بأن أقدّم سياقًا ثقافيًا لهذه العملية (عملية التحوّل للإسلام) أكثر مما تلزمنى بتقديم سياق أنثروبولوجى اجتماعى. ففى المقام الأول إننى أصف نمط حياة البوران والعناصر المتعلقة بثقافتهم التقليدية وتنظيمهم الاجتماعى مما هى حاسمة فى فهم استجابة البوران للصوماليين وللإسلام .

(٢)

بلاد البوران وبلاد الصوماليين متشابهتان، وعلى هذا فهم متشابهون أيضًا فى نمط حياتهم وأطعمتهم وثقافتهم المادية واعتزازهم بالشجاعة على المستوى الشخصى وتفانيهم وإخلاصهم للجماعة **To their stock**. ويمكن لأىّ منهما أن يحس بالارتياح عندما يكون فى قرى الآخر (يحس البورانى بالطمأنينة عندما يكون فى ديار الصوماليين والعكس بالعكس).

وبلاد البوران هى الدير **Dirre** والليبان **Liban** وإذا قارنّاها بولاية الحدود الشمالية فى كينيا فهى مناطق الماشية التى تتوافر فيها المياه فى مرتفعات إثيوبيا الجنوبية. وولاية الحدود الشمالية الكينية تعيش فى حالة جفاف(٨). وفى مواطن كثيرة منها لا تكفى مياهها لإعاشة الماشية فيُكتفى - فقط - بالجمال والخراف والماعز، ففى كل

مناطق الشمال (الكينى) نجد أنَّ كثافة السكان أقل من شخصين فى الميل المربع أما فى معظم مناطق البوران فالكثافة السّكانية أقل من ذلك. والبوران فى ولاية الحدود الشمالية الكينية ربما يبلغ عددهم نحو ٣٠,٠٠٠ ولا يمكنى أن أقدّر عددهم فى إثيوبيا ، لكن بوران ولاية الحدود الشمالية الكينية يؤكدون أنهم - فى إثيوبيا - أكثر عدداً، منهم فى كينيا وأن كثافتهم السكانية فى إثيوبيا أعلى. والبوران يعيشون على منتجات قطعانهم مما جعلهم يحيون حياةً نصف رعوية. وفى السنوات العجاف يكون التنافس على الماء شديداً. وعلاقة البوران مع جيرانهم من الشعوب (القبائل) الأخرى علاقات - من المحتمل أو هى كذلك فعليًا - علاقات عدائية بشكل مستمر وتحدث بينهم وبين جيرانهم نزاعات مسلحة حتى اليوم. لكننى لا أمتلك سجلاً لحروب البوران بعضهم مع بعض حتى فى مواسم موت الماشية. وليس فقط خلال انتشار طاعون الماشية الوبائى، حيث يضطر كثيرون لأكل لحوم الفيلة فيوسمون بعلامة تحملها ذريتهم Heritable stigma - وإنما هم (البوران) يحارب بعضهم بعضًا لأسباب أخرى. والبوران يقسمون قطعانهم إلى أبقار حلوب، وأبقار لا تحلب، ونوق حلوب، وأخرى لا تُحلب وجمال وخراف وماعز، وعلى وفق هذا التقسيم يتيحون لها القدر الملائم من الماء والمرعى. ومعظم البوران يقيمون قطعانهم على وفق هذا التصنيف الآنف ذكره. إنهم يشرحون هذا التقسيم لقطعانهم باعتباره وسيلة لإدارة ما يمتلكونه منها، وهم فى هذا يعتبرون أنفسهم أرقى من الصوماليين. ومعظم الأسر تقتنى بعض الحيوانات من كل نوع. ومن المعتاد للذكور البالغين فى الأسرة أن يعيش الواحد منهم مع القطيع الذى يتناسب مع وضعه status فى الأسرة. وعلى هذا فإن الأقارب من ناحية الأب - خاصة الإخوة - عادة ما يعيشون فى قرى مختلفة (وليس فى قرية واحدة) بل وغالبًا ما تكون هذه القرى متباعدة ، بل قد تكون قرى تفصلها الحدود السياسية وحدود الولايات (المحافظات). وكل قرية مُقسمة إلى مقار (حولها زرائب) لتتواءم مع النوع نفسه من القطيع ، وكل مقر يتكون من الرجل وزوجته أو زوجته وأطفاله الصغار وأحيانًا آخرين

يعولهم. وعدد السكان فى القرية متقلِّب على مرِّ الوقت، فمعظم الرجال يظلّون متنقِّلين بين عدَّة قرى خلال حياتهم. ليس هناك مجموعة سُلالية تستقر محليًا فالجيل المركَّب Complex generation والتنظيمات القائمة على فئات العُمر Age-set organization منتشرة على نطاق الأمة كلها Wide Nation وعضوية هذه الكيانات الثلاثة مُستعرضة Cross-cutting. والمناصب القانونية Legal والطقسية ليست وراثية، ومنتشرة (متفرقة) على نطاق واسع. من كل هذه الزوايا تجد أنَّ تنظيم البوران مختلف بشكل ملحوظ عن تنظيم الصوماليين. ليست هناك مجموعات تحكم ذاتيًا ولها مصالح مشتركة ثابتة قائمة على السلالة أو القرابة أو الانتماء المحلّى (أكثر امتدادًا من الأسرة الممتدَّة) وليست هناك عناصر واضحة فى البنية الاجتماعية تتخلّق حولها مشاعر خاصة (محدَّدة). كل جماعة من ملاَّك الأنعام سواء كانت مجموعة عشائرية أو من رفاق العمر (مجموعة فئات العمر Age- set mate) أو جماعة الجيل الواحدGeneration- set mats أو مجموعة الأنساب و الأقارب – كل هذه المجموعات منتشرة (بمعنى متفرقة وليست فى مكان واحد)، وثقافة البوران متجانسة بشكل ملحوظ، فعلى سبيل المثال يلاحظ بى. دبليو. أندرز يجفسكى Anderz Ejewski أنه لا توجد سوى اختلافات قليلة جدا بين الألفاظ وطريقة النطق عند كل من البوران والجبرا Gabra وليس من خلاف فيهما بين القاطنين فى المحافظات المختلفة(٩). و كل البوران – تقليديا – يعترفون بالأعراف والتقاليد ويتخذون نظامًا أخلاقيًا (قيميًا) عامًا. وسلام البوران هذا وهو ما يطلقون عليه ناجايا بورانا Nagaaya Borana أكثر بكثير من كونه تحريما سلبيا للنزاع وإنما ينطوى على افكر إيجابى منتشر و كُلّى التغلغل ينطوى على التعاون والتماسك (يجرى تكرار عبارة: ناجايا بورانا أو السلام البورانى بشكل مستمر). واستمرار هذا السلام الذى لا يتجزأ هو الشغل الشاغل يوميا لكبار السن (حكماء البوران) وفى هذا الجانب يختلف البوران أيضا عن الصوماليين الذين كتب عنهم آى. إم. لويس. " العداء والحرب.. هما الأداتان الرئيسيتان اللتان تُنظم بهما العلاقة بين المجموعات " فحقوق

الجماعات لا تُحسم بشكل فعال إلا باستخدام القوّة، ففى موسم الجفاف تشيع الحرب وتجرى المعارك إلى حروب عشائرية أو حروب بين مجموعة القرابات المتمددة، لذا فالوعاء الخشبى الذى يشربُ منه الجمل (مِزْود الماء) كان يُعتبر مثلاً يضرب كرمز للنزاع والشقاق وسفك الدماء[١٠] أما استخدام القوة بين البوران فخطيئة Sin والشرب من إناء واحد. إنما هو علامة على التعاون [رغم أنَّ هناك قواعد Rules سبق أن عبرنا عنها تنظّم الحقوق على المياه، شبيهة تمامًا بتلك التى لدى الصوماليين، إلا أنّ البوران يفسّرونها تفسيراً مختلفًا جداً].

وذكرُ ديار الوطن Homelands ، دير Dirre وليبان Liban يُثير حنينا شديداً للوطن (نوستالجيا) وتوقيراً ، حتى المسلمون عادة ما يبدءون صلواتهم بأن يدعوا الله أن يبارك هذه المناطق الآنف ذكرها وأن يُحل السَّلام. إنهم يسيرون إليها بوصفها أرضًا آبارها ممتلئة بالمياه وأعشابها دومًا ريَّانة. وحتى الرجال الذين جلبوا قطعانهم مؤخراً إلى كينيا نظراً لنقص المياه أو المراعى فى إثيوبيا يؤكدون أنَّ هذه الأراضى فيها صفات الفردوس ، لأنه منذ زمن طويل أرسل الله (الواكا Waaka) إليها اثنين من الكالو Qaalu للبوران ومن أجلهم، ولوجود نسلهما القدسى حتى الآن. والوجود الأول للكالو Qaallu يتم الاحتفال به فى دوائر متشابكة تشمل الفرد، وأحد فروع القبيلة أو العشيرة.... Moiety، وأيضًا بمراسم ذات طابع وطنى ويؤدى إهمال أى جانب منها إلى شح المطر وإلى قلة الخصوبة فى القطعان والبشر. لقد أظهر الله حبّه للبوران ، أول ما أظهره فى بلادهم حيث هداهم لقوانين Serra صحيحة وعادات Aada حميدة، ومن هنا فالالتزام بهذه القوانين والعادات ما زال مستمراً. وكنتُ دائماً أدرِّس لطلبتى أنَّه فى مناطق البوران هذه وحدها يمكن المرء أن يكتشف العادات الحقَّة TrueCustoms ويدبّر كبارُ السن المهمون الذين ترعى قطعانهم فى المارسابيت Mar-sabit والمويال Moyale أن يزوروا هذه المناطق وكذلك الشباب الطموح لينعموا

بتكوين فريق للصيد وبالرخاء فى المنطقة لكن ليس لذلك فقط وإنما ليتعلموا أيضًا الالتزام بالعادات. وفى هذا البحث لا يمكننى تفصيل كثافة التضامن الأخلاقى للبوران وارتباطهم بالكالو Qaallu الآنف ذكره وارتباطهم " بأوطانهم ". وكان انفصال بوران الإسيولو Isiolo Boran عن هذا الجوهر Core التقليدى هو الذى أثّر - بشكل حاسم - فى قبولهم للإسلام.

(٣)

إننى أحاول بعد ذلك أن أعيد بناء " تاريخ " البوران فى محافظة الحدود الشمالية فى كينيا كما فسّروه هم، وبمدى اتصاله بقبولهم للإسلام أو عدم قبولهم له. إن ما نذكره ليس تاريخًا تقليديًا كما لا يعنى اهتمامنا بالتتابع الزمنى (نحن لا نقدم كرونولوجيا) كما أنه ليس من الضرورى أن أتفق مع نسق الأحداث وترتيبها كما قدّمتها الشعوب (القبائل) المجاورة. إنه لمن المؤكّد أنها (أى الأحداث التاريخية التى أقدمها) تختلف عن تفسيرات الإدارة لمسيرة هذه الأحداث لكن النقطتين الأوليين العامتين المتعلقتين أفكار البوران عن الزمن التاريخى والاستمرارية.

فالزمن مقسم إلى ثلاث فترات ترجمتها كالتالى: الزمن السحيق أو الماضى البعيد جدًا (الدورى فاجو Duri faogo) وهو يسبق الماضى أو الدورى Duri، أما (الآن) now فهو زمن الأماتام Amatam. وهذه الأزمنة متصلة ومندمجة معًا، فالزمن السحيق (الدورى فاجو) بعيدٌ متراكبٌ متداخلٌ ويكاد يكون معناه هو اللازمان Timeless إنه الزمن المطلق القديم الذى أرسل الله فيه الكالو Qaallu. والمؤسسات الاجتماعية للبوران وثقافتهم ، فاتخذت فى هذا الزمن المطلق شكلها الأساسى(١١). أما "الماضى Before" أو القَبْل فهو الفترة بين الماضى انسحيق (الآنف ذكره) وفترة فرض الحكم البريطانى أو الإثيوبى. والنقاط الأبعد فى هذه الفترة وإن كانت بعيدة إلا أنَّ الأحداث حُددت خلالها بنظام وعلى وفق علاقتها بعضها ببعض. فكل بدايات الأنساب تبدأ خلال هذه

الفترة، والذكريات المتعلقة بوقائع أكثر حداثة غالبا ما تكون دقيقة فعلى سبيل المثال، إننى جمعتُ معلومات من أفراد مختلفين لكنهم اتفقوا - رغم لقائى بهم فُرادى - على أنَّ إعادة تنظيم نظام طوائف العمر Age-set حدث فى سنى الثمانين من القرن ١٩ . فالمخبرون فيما فوق الخمسين من العمر قد شبوا خلال نهاية هذه الفترة لكن تاريخ نهايتها قد تباين فى عقولهم (كانت هناك روايات مختلفة بشأنه)، وعندما يبدأ "الآن Now" أعتمد على الموضوعات التى تجرى مناقشتها وتجارب الأفراد الذين يناقشونها فعند الحديث عن الغارات "الآن Now" فإن هذا يعنى وقت منع حمل الأسلحة النارية، وهذا الوقت كان متباينًا بين مناطق البوران المختلفة، وعند الحديث عن روابط العمر Age-set فإن هذا يعنى عادة الإشارة إلى أواخر العقد الثلاثين من القرن التاسع عشر عندما منع الإيطاليون تجمّع المقاتلين، ولا يعنى وقت إعادة تنظيم تشكيلات روابط العمر.

ومن ناحية ثانية فأى مكان يسقى فيه البوران قطعانهم بانتظام يعتبر من بلادهم البوران. ليست هناك مجموعة دائمة قائمة على السلالة أو المحلّية، ولا وجود لفكرة أن حقوق الاستخدام قائمة على استمرارية استخدام أفراد القرية أو المنتمين لسلالة بعينها . وعلى هذا، فبالنسبة للبوران لاتزال آبار واجر Wajir تابعة لهم - أى بورانية - رغم أن استخدامها قد لا يكون مقصوراً عليهم بالضرورة (لأنه ليس لديهم فكرة الحقوق المقصورة على فرد أو جماعة ، على المياه) ، أما بالنسبة لجهة الإدارة فإنهم ليسوا كذلك .

(أ) لأن الصوماليين يطردون Dispossesed البوران.

(ب) ولأن جهة الإدارة حكمت منطقة الآبار هذه باعتبارها آباراً صومالية(١٢).

وعلى النحو نفسه لأن معظم مستخدميها الحاليين فى المواسم الجافة تحركوا فقط إلى جبال مارسابت Marsabit منذ أن أصبحت فى زمام جهة الإدارة ، فالحكومة لا تسمح لهم باستخدام آبار التلال إلا وقت الجفاف

الشديد وإذا اشتدت معاناتهم sufferance . لكن بالنسبة لطول فترة الإقامة لقاطني الدور البورانية Homesteads فإن هذا - إلى حد كبير جدًا - غير مرتبط بحقهم في استثمار موارد المنطقة. فالآبار آبارنا ، "إنها ملكنا Ours" لأن البوران استخدموها لفترة تزيد على مائة سنة. والمقاتلون استخدموا مارسابت Marsabit قاعدة ينطلقون منها بخيولهم ضد الماساى Masai وهو الجبل (باللهجة الدراجة : ساكو Saaku) الذى قطنه الساكويون البوران في فترة باكرة من الماضى (زمن القبل أو "Before") عندما كانوا رعاة.

والبوران متمسكون بأنهم رعوا فى مناطق شاسعة من مناطق الحدود الشمالية الكينية لعدّة أجيال لكن لأن الإخوة الكبار فضّلوا المرتفعات التى تُرعى فيها الماشية فى هذه الديار ، فقد أصبحت هذه المناطق - تقليديًا - منطقة رعى الأخ الأصغر. لقد كانت قد أصبحت تُستخدم بالتحديد قرى تحتوى على الجمال والخراف والماعز، لكنها فى المناطق الأقل جفافًا، كان فيها أيضًا قرى تضم أبقارًا، ولأن عدد البوران كان يزداد وكذلك أعداد قطعانهم ، فقد اندفعوا إلى الأبعد جنوبًا وغربًا ، وهى اتجاهات اندفاعهم العامة.

لقد جرى تقريب مارسابات الجبال من خلال تلال هرّى Hurri Hills عبر ديدا جلجلة Galgalla من موييل moyale، بينما تقريب واجر Wajir جرى من خلال موييل Moyale. على طول هذه الطرق راح الناس والقطعان يتحركون بانتظام من دير وليبان Dirra & Liban وإليهما. وفى وسط المنطقة الأخيرة (ليبان) وبالاتفاق مع الأدجوران ADjuran، ساق البوران الأومرا Omra خارجين من منطقة واجر نحو نهر تانا Tana river. وبعد ذلك بفترة يسيرة تحالف الأدجوران مع الصوماليين ونشبت سلسلة من المعارك على آبار الواجر. وتُعزى التغيرات فى انحيازات الأدجوران[١٢] - وهى تغيرات

مؤسفة – حتى بالنسبة لبوران إسيولو Isiolo إلى حقيقة أن الأدجوران كانوا قد أصبحوا " مثل الصوماليين" ، بمعنى أنهم أصبحوا رعاة إبل فى الأساس أكثر من كونهم أصحاب قطعان ماشية ، وفقدوا احترامهم للكالُّو Quallu وأصبحوا مسلمين. ويُقال إن الصوماليين هم أفضل المناوشين (لديهم العناصر الأقدر على المناوشات والصدامات)، ويُعزى نجاح الصوماليين إلى تنظيمهم العسكرى الأكثر تفوقًا وقدرتهم على استيعاب آبارهم ، لذا فهم يحاربون بضراوة عند الضرورة للوصول إلى مياه آبار الواجر. ولم أُعد جمع ما قيل عن حقيقة أن إسلام الصوماليين كان هو السبب فى نجاحهم. وقد وقف الأوروبيون إلى جانب الصوماليين وتخلّوا عن البوران، وأعادوا بعضًا من الأراضى (المناطق) إلى المويل Moyale وحدّدوا الباقى للجاربا Garba والتولا Tula والسيريشو Sericho والمرتى Merti وكل هذا يشكل الآن مديرية أو محافظة إسيولو Isiolo . ومن ناحية أخرى فإن الحكومة ترى نفسها تحاول وقف التقدم الصومالى ، وفى الوقت نفسه وسيطًا يسمح بمزيد من التقدم للصوماليين مستقبلاً عبر الخط الصومالى Somali line . وفى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين جرت عدّة مواءمات فى الخط الصومالى لصالح الصوماليين. وبالنسبة لبوران إسيولو. كان لهذه السلسلة من الأحداث أربع نتائج هائلة:

أولها: لقد فصلت بينهم وبين بقية ديارهم بإسفين صومالى. لقد منعتهم الحكومة من استخدام الطريق البديل عبر تلال مارسابت وهرى Marsabit & Hurri، وأكثر من هذا فلم يسمح لهم – إلا فى فترات قصيرة – أن ينتقلوا بقطعانهم فى فترات الجفاف. ونتج عن هذا انعزال بوران إسيولو اجتماعيًا وماديًا Social & Physical . وغالبًا ما تكون الأنساب فى محافظتى (مديريتى) المارسابت Marsabit والمويل Moyale متضمنة أفراد العشيرة الأقربين والأقارب Affines المتفرقين فى المحافظات (المديريات) المختلفة وفى إثيوبيا ، وهذا يختلف عن الموجود فى ولاية (محافظة) إسيولو Isiolo حيث لا يُدرج

فى قوائم الأنساب سوى القليل من الأقارب الأقربين ممن خارج المحافظة (المديرية). فالعلاقات الاجتماعية كان لابد أن تتمركز فى المحافظة (المديرية) لأن القطيع لم يكن ليخرج منها.

ثانيًا: فى معظم أنحاء المحافظة تزداد أعداد الجمال والخراف والماعز بشكل أسرع من الأبقار، وهى - أى الجمال والخراف والماعز - ذات أهمية اقتصادية كبيرة. وفى عامى ١٩٥٢ - ١٩٥٣ بيعت قطعان الخراف والماعز وجرى استثمار الأموال المحصّلة من عملية بيعها فى جمال تَم شراؤها من الصومال فى الشمال والشرق. وقد نتج عن هذا اقتراب نمط الحياة فى الإسيولو من نمط الحياة الصومالى كما أدى إلى زيادة ملموسة فى دورة المال. لقد بلغ ثمن الخروف ضعف ثمنه فى الجارباتولا Garba Tula وكذلك عند المارسابت Marsabit وبلغ قدر ثمنه ثلاث مرات فى شمال هر north Horr . وكانت البضائع الاستهلاكية، كالأقمشة المستوردة والقمصان والأوانى المزخرفة والشاى والسكر هى البضائع المعتادة والمطلوبة أكثر من بضائع الرفاهية. وكان نمط الحياة لبوران إسيولو أرقى بكثير من نمط الحياة المارسابت والمويبل، وموازيًا لنمط حياة الصوماليين.

ثالثًا: لا يبدو الصوماليون أكثر نجاحا فى المضمار العسكرى فحسب و إنما هم الأكثر نجاحا أيضا فى التفاوض مع الحكومة. لقد كان الصوماليون هم المنتصرين فى كل المواجهات. وأكثر من هذا فقد بدا الصوماليون أكثر ثراء وأفضل ثيابا و أثرى من ناحية الحضارة المادية. سأهمل الطقوس والمراسم التقليدية التى بدا لى أنها لم تعد تحقق أهدافهم، فقد أصبح الصوماليون وكان الله قد رضى عنهم فى حين تخلى (نسى) عن البوران لقد قدمت الثقافة الصومالية بديلاً نموذجيًا كان ناجحًا ومتاحًا ونشطًا قويًا.

رابعًا: لقد كان بوران إسيولو Isiolo Boran كما أشرنا بالفعل منعزلين ثقافيا عن ديارهم - وهذه مسألة مهمة جداً. وسأصف محاولات استمرار طقوس ومراسم

الجـادامــودجى Gadamodji ومــواصلة الاتصــال بالكاّلو Quallu كـأمـثلة على تآكل (وانحدار) ثقافة البوران.

السنوات التى واصل فيـهـا البـوران السـيطرة على آبار واجـر wajir فى الزمن الماضى (لما قبل) "before" ، وهى الفترة التى كانوا فيها فى منطقة إسيولو، أصبحت فى زمن "الآن " now فترة انحلال ثقافى Cultural degeneration والحركة إلى إسيولو ليست هى فى حد ذاتها تدميرا وتفصيلا للحياة الطقسية المرتبطة بالاحتفالات والمراسم والطقوس، فسلسلة المراسم (الاحتفالات) الأكثر أهمية وحسماً هى تلك المتعلقة بروابط الأجيال وروابط العمر Luuba & Hariya (اللوبا والهاريّا). والممارسة الصحيحة لهذه المراسم والاحتفالات تتطلّب موقفاً قدسيًا أو مقدسًا أو إيمانيًا، وتنسيقًا يتواءم مع التقويم المستخدم وتقويم السنوات الثمانى، وحضوراً للمسئولين Officers الذين يتلقون بصفتهم الشخصية بتريكات الكالّو Quallu فى الإسيولو أصبحت هذه الشروط من الصعب - بشكل متسارع - وضعها موضع التطبيق ، فمراسم واحتفالات روابط العمر Age-set التى كان يمارسها الشباب احتفاء بالشباب سبرعان ما ذَوت (اختفت تدريجياً) ، فلم يعد الاحتفال بها يجرى سوى مرتين ، وكان الاحتفال آخر مرّة بائساً ... أن الذين أخبرونى اختلفوا فيما إذا كانت سلسلة الاحتفالات الطقسية لبلوغ الثامنة من العمر (احتفالات دائرة الأعوام الثمانية) التى تبلغ ذروتها فى احتفالات جادامودجى Gadamoodji الطقسية. ومن هذه الدائرة يظهر كبار السن المؤهلون وقد جرت إعادة ولادتهم Reborn ليصبحوا مقدّسين Sacred فى بعض جوانبهم. وفى هذه الاحتفالات الطقسية يتم إحياء ذكرى الكالّو Qaallo الأول ويتم تجديد بركات الله God على القطعان وأماكن الرى والمرعى ويتم تجديد (تجديداً روحيًا) كل الناس وكل القطعان وكل البلاد. ويتم أيضاً تعيين مسئولين عن القوانين (التشريعات) والطقوس وهم مسئولون ذوو طبيعة معينة. وإجراء هذه الاحتفالات الطقسية إجراءً صحيحًا يتطلّب بالإضافة للمتطلبات الآنف ذكرها أهدافا رمزية معينة ليست متاحة لدى

الإسـيـولو Isiolo، وكـذلك انـقـضت فـتـرة التـعـليـمـات التـى كـان يصـدرها كـبـار السن (الحكماء) الذين كانوا قد أكملوا احتفالاتهم الطقسية ومراسمها فى مناسبات سبقت. فمثل هؤلاء الكبار (الحكماء) أصبحوا نادرين فى هذه المحافظة (المديرية) التى تضم إخوة أكثر شباباً وأكثر من هذا فإن سلسلة الاحتفالات الطَّقسية لابد أن يجرى تنسيقها على المستوى الوطنى Nationally وليس فقط عاماً فعاماً على وفق التقويم القمرى وإنما أيضاً على وفق تقويم السبعة والعشرين يوماً الميمونة (المبشرة بالخير والنجاح) ويطلق عليها اسم أيانا Ayaana. ولا أستطيع أن أعيِّن خبيراً يعرف هذا التقويم الميمون فى محافظة (أو مديرية) الإسيولو Isiolo ورغم الصعوبات فإن هذه الاحتفالات الطقسية لم تنته تماماً رغم أن الرأى العام ينحو نحو أنها طقوس واهية، وممارسة هذه الطقوس والاشتراك فيها لا يعتبر متنافراً مع الإسلام، رغم أن مسلمين كثيرين يتجاهلونها ، ولايعرفون حتى اسم كل طقس أو احتفالية طقسية منها. وبعض الرجال، من ناحية أخرى ، رحلوا إلى إثيوبيا رغم النفقات والمشاق، ليمارسوا هذه الاحتفالات الطقسية بشكلها الصحيح. لكن الشعور العام يتجه إلى أن إهمال هذه الاحتفالات الطقسية يُظهر أن البوران أصبحوا الآن نصف بوران Half- Boran، وكان إهمال هذه الاحتفالات الطقسية هو السبب.

والكالّو يُعينون من قبلهم مسئولين يقال لهم الجَلَبة Jalaba ليمثلوهم فى مختلف مناطق الرعى فى بلاد البوران (بورانا Borana). ويعتمد التعيين على الإنجاز والوضع الاجتماعى (المكانة) ويؤكد الشهرة القائمة بالفعل التى وصل إليها الرجل (المعيّن) باعتباره "Case-cutter" أو حاسماً، والتعيين فى هذا المنصب Office يُعلَّم بواسطة أن يقوم المعين (بتشديد الياء وكسرها) بإرسال سوار جلدى (رباط جلدى للمعصم) مقطوع من عنز مخصصة مقدّسة إلى المعيَّن (بتشديد الياء وفتحها). والرجال الذين خدموا فى القوات المسلحة يقارنون هذا التعيين بتعيين الرقيب (السيرجنت) الذى ينطوى على تنفيذ مهام منوطة بمرتبة (أو رتبة Rank) غير مهام أو رتبة الضابط

العادى. واستمر الجلبة Jalaba يُعيَّنون بالفعل حتى أواخر سنى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر (١٩٣٠ - ١٩٣٩م) عندما أدى الاحتلال الإيطالى الأول والمعارك الإثيوبية بعد ذلك لقطع المواصلات. وبعد نهاية المعركة التقى كبار السن (الحكماء) من إسيولو بالراحل المستر بيريرا Perera (وهو صاحب محل من جزيرة سيلان يعيش فى الجاربا تولا Garba tula ويتحدث لغة البوران بطلاقة) باعتباره كاتبا (ناسخًا) وكتبوا خطابًا جرى إرساله مع وفد مفوَّض إلى كالّو فخذ (فرع قبلى) سابو Sabbo. وقد احتفظ السيد بيريرا بنسخه من الخطاب لكنها ضاعت منه للأسف لكنه أخبرنى أنَّ مضمونه يعنى طلبًا إلى الكالّو كى يُعين مزيدًا من الجَلَبَة Jalaba . وعاد الوفد حاملاً خطابًا من الكالّو (ضاع هذا الخطاب أيضًا أو ضل طريقه) ينفح فيه تبركاته لكنه أشار إلى أنه لم يعد قادرًا على تحديد من يستحق التعيين لأن شعب (قبائل) إسيولو أصبح بعيدًا عنه، وأصدر لهم التعليمات أن يعينوا الجلبة الذين يريدون من بين أنفسهم. كانت هذه الواقعة ذات دلالة بالنسبة للإسيولو تفيد أنهم قد انفصلوا عن أوطانهم. لم يجر تعيين جلبة ، وفى سنة ١٩٥٣ كان على قيد الحياة واحد فقط من الجلبة كان قد تم تعيينه فى وقت مضى بالطريقة التقليدية ، ولم يكن مسلماً.

(٤)

سأتناول بعد ذلك تأثير المتحوّلين للإسلام وامتداد الدعوة. أعنى بالتحوّل الوعى بقبول العقيدة باعتبارها حدًا فاصلاً يفصل معتنقها عن الماضى.

لم ينتشر الإسلام حيث كانت المعتقدات اللاهوتية الوثنية تلقى دعمًا ويجرى ترسيخها من خلال دوائر الاحتفالات الطقسية المتكررة. لقد قابلتُ فى مارسابت ومويييل Marsabit & Moyale عددًا قليلاً من المسلمين المنعزلين جذبوا التفاتى ، ليس لأنهم عاشوا بعيدًا حياة مختلفة عن جيرانهم ، ولكن لأنه يُشار إليهم بوصفهم رجالاً عادوا إلى مرحلة البلوغ والرشد بعد أن أصبحوا يعيشون بين الصوماليين. ذلك أننى

لاحظت أن زوجاتهم كنَّ يلبسن لبسًا على نمط ألبسة الإسيولو (انظر ما سنذكره بعد ذلك) أو لأنهم كانوا يذكرون بفخر أنهم كانوا خارج الخدمة أو رجال شرطة جرى الاستغناء عنهم[١٤] (موظفين سابقين أو رجال شرطة سابقين Ex-servicemen or ex-policemen) . لكن بقدر علمي لم يكن أى واحد من هؤلاء المسلمين يعمل فى مجال الدعوة للإسلام ، كما لا أعلم واحدًا منهم قد ابتعد عن المشاركة الفعالة فى الاحتفالات الطقسية التقليدية، وأحد كبار السن قضيتُ فى قريته ليلتين عندما كنا بالقرب من سولولو Sololo أعلن بفخر أنه مسلم ، وأظن أن ذلك لاعتقاده بأن الإنجليز معجبون بالمسلمين. وكان الصوماليون قد أسروا هذا الرجل عندما كان طفلاً على ظهر أمه. لقد تم جلبه إذن باعتباره مسلمًا وفى وقت لاحق عمل فى الشرطة القبليّة Tribal police. وهو يكتب التراتيل (أو يصنع المسابيح Wrote rosary) والأحجبة ، ويحمل اسمًا كأسماء المسلمين ، لكن فوق رأسه خصلة الشعر التقليدية Tuft واندرج فى سلك الاحتفالات عندما انطلقت عليه شروط الجاداموجى Gadamoodji ويعيش الصوماليون والأدجوران والجار Garre المسلمون عندما يسافرون عبر بلاد البوران للتجارة ، فى دور البوران بوصفهم ضيوفًا وكان الذين قابلتهم من هؤلاء يراعون المحرمات الدينية (الطابو) فى الطعام ، ويراعون أداء الصلوات التى فرضها الإسلام لكنهم مرحون متسامحون مع ضيوفهم. وفى المارسابت والمويبل لا يعنى أن تكون مسلمًا أن لك قيمة أكبر ، وتأثير المتحولين فى الإسلام ضئيل ، أما الدعوة فلا وجـــود لها. يبدو أنه ليس من ســـبب يجعلنا نعتقد أنه خلال الفترة الأولى للأسلحة فى إسيولو ، لعبت هذه العوامل أية أهمية أكبر.

فرغم أن البوران انهزموا فى بعض المعارك فإنهم لم ينهزموا أبدًا فى مواجهة الصوماليين كما أنهم لم يندرجوا تحت أى سيطرة إسلامية. كما أنهم لم يخوضوا حروبا جهادية لنشر الإسلام وليست هناك نخبة إسلامية لحاكمتها ولا مراكز محلية

لنشر الإسلام لتقوم بدور المحّرض والمثير. ولا أظن أن انتشار الإسلام قد أصبح سهلا بفعل انتشار الأحجبة و التعاويذ والرقى التى كان يروّجها التجار المسلمون السّحرة Magician - Traders لكننى لا أستطيع أن أؤكد هذا بثقة كاملة. فالبوران على نحو خاص عادة ما يكونوا سُذّجًا يصدّقون سحرتهم فيما يدعونه من قدرات[١٥]. ورغم أن البوران لا ينكرون أن الشر يمكن إحداثة بأساليب باطنية Mystical و بتقنيات وأنشطة من النوع الذى يدرج عادة تحت عنوان السحر وWitchcraf Sorcery & Magic فإنهم يؤمنون أيضا أن هذا التأثير قليل الأهمية. و أظن أن غياب الاتهام بممارسة السحر ربما يعود إلى حقيقة أنه من النادر أن يكون هذا الاتهام قائما بين أناس علاقاتهم متوترة بشكل دائم أو أن الصراع والمنافسة معتادة بينهم[١٦]. وربما يشعر الناس فى مناطق رعوية محددة نسبيا بحاجة أكبر إلى حماية سحرية لكن عندما عملتُ هناك أصبحت معتادا على نقص الاهتمام بهذه الأمور عند البوران فلم أبحثها. والأحجبة التى تحتوى آيات قرآنية يضعها الناس على أجسادهم (يلبسونها) لكن أكياسا جلدية لها الشكل نفسه محشوّة بالتراب أو الخشب عادة ما يرتديها الرجال كقلائد أو أسورة للزينة، و هناك نسخ خشبية تُربط تباعا حول أعناق الأبقار، على سبيل الزينة أو بتعبير آخر بوصفها حلية.

وقد أخبرنى الراحل جالما ديدا Gilma Diela فى وقت قريب من الأوقات عندما كان يُعانى من آلام حادة فى صدره، أنه كان خائفًا على نحو خاص من أن يستخدم منافسوه السياسيون السِّحر ضده، لكن على حد علمى أنه لم يعالج نفسه سوى بالأدوية والصلوات، وتقليديًا فإن الله لا يُعتبر – عادة – فاعلا من خلال وسطاء روحيين، ويمكن تحاشى سخطه فقط بالمسلك الصالح المستمر وليس بالتعويل على أدوية أو تعاويذ." والسحرة – الدعاة – المعلمون " الطوّافون ومعظمهم من الجار Garro و الصوماليين، يدورون فى القرى، لكننى لا أمتلك – سوى – القليل من المعلومات عن

أنشطتهم. و هناك اثنان منهم يديران كتاتيب صغيرة (مدارس قرآنية) و سأتعرض بعد ذلك - بإيجاز شديد - لتساوق وصايا الإسلام مع وصايا الدين الوثنى التقليدى (المقصود : عدم تعارضهما) فثمة عدد قليل من المشاعر الأخلاقية العامة فى الإسلام - كما حصرها ليفى Levy، تتعارض تعارضًا مباشرًا مع المشاعر الأخلاقية العامة فى تراث البوران. فالبوران يخافون الله ، ويقدرون العدالة والإحسان، ويعملون على تجنب الشر ويقدرون تقديرًا كبيرًا أداء الطقوس بدقة. وهم يصلون يوميًا ويتحاشون النجاسة. لكن وراء هذا المستوى العام عمومية شديدة إذا جرى النظر إليه كَبِنَى ذات نسق شامل من الأفكار أو كنسق سلوكى عام - فإن هناك بطبيعة الحال عدم توافق بين الإسلام والوثنية. لكن البوران لم يواجهوا الأفكار الدينية للمسلمين السنة Ortho-dox Muslim theology لقد التقوا بالصوماليين واستوعبوا الثقافة الصومالية. وقد رفض عدد من المارسابت الوثنيين الذين استقروا فى محافظات الصومال - وعملوا مراقبين لحركة الجراد ورجال شرطة - الإسلامَ لتناقضه مع تراثهم ولانتقاصه من وضْعية الكالو Qaallu ولمنعه الاحتفالات الطقسية. هؤلاء الناس ربطوا الإسلام بالعداوات المتوارثة مع الصوماليين، ولأن البورانى يعتقد أنَّ قتل بورانى آخر إثم شنيع وإساءة إلى الله ، لذا فقد كان هذا على نحو خاص مما جعل الإسلام "سيئًا Bad" فى نظرهم. وأظن أنهم تأثروا بمراقب (رحلة) كثير الترحال فى منتصف العشرينات من عمره، وكان رجلاً ذا عقل ثاقب وشخصية مُهيمنة، وكان هذا الرجل يدعو بحماس شديد ضد الإسلام، ويدافع بشدةً عن التقاليد. لكنه كان رجلاً غير عادى فقد أدرك أن معظم عناصر الإسلام كانت أثناء انتشارها مجموعة تبدو غير مترابطة ومع هذا فقد ارتبطت بالسمات الصومالية. لأن رؤية الصوماليين للإسلام قد قدمت النموذج الوحيد المتاح للثقافة الإسلامية ، لذا فالأسلحة أو التحول للإسلام كان يعنى بالضرورة الصوْملة أى أن يكون المرء صوماليًا Somalization . وبوران المويبل والمارسابت لا يصفون أتباعهم القبليين من الإسيولو بأنهم يؤمنون بدين آخر وإنما

يصفونهم بأنهم نصف بوران Half -Boran أو نصف صوماليين Half -somali. إنهم يقولون أن عليهم ان يتشبهوا بالصوماليين أو أن يضيّعوا عادات البوران وتقاليدهم فى متاهات النسيان ويتخذوا عادات أعدائهم الذين أصبحوا يشبهونهم. وكلما انتشر الإسلام جرى إهمال المراسم والاحتفالات الطقسية بشكل متسارع.

(٥)

وأخيراً سأتناول عناصر الإسلام كما هى فى النموذج الصومالى وكما فهمها البوران وهى عناصر متلائمة متوافقة مع الثقافة التقليدية أو متنافرة عنها بغيضة لها. هنا لن أتناول الإسلام كنظام عقائدى متماسك، ولا كثقافة صومالية فى مجمله وإنما سأتناول - فقط - تلك العناصر الموجودة فى كليهما التى اعترف البوران بها كجزء من الإسلام يختلف عن تراثهم. ولأنّ عملية الأسلمة (التحول للإسلام) كانت عملية تدريجية فلابد أن الإدراك الفردى لهذه الفروق كان مختلفاً. وعلى هذا فهذه مسألة بحثية غامضة. وأكثر من هذا فإننى لم أبحث عملية التغيير ميدانياً فحسب وإننى أيضاً لم أبحث الاعتبارات النظامية (النسيقة) التى تتطلب أدلّة مستقاة من جوانب ثقافة البوران المختلفة. هنا لم أفعل أكثر من التوضيح بضرب الأمثلة ولم أحاول أن أكون شاملاً. لم يحاول بوران الإسيولو إدارج أنفسهم فى النظام القبلى الصومالى، ولا فى نظام الأنساب الصومالى. ولم يفسّروا النظام القبلى الصومالى ومؤسسة الأنساب لديهم باعتبارهما سمتين إسلاميتين، ولكن باعتبارهما مجرد ملمح تنظيمى خاص بالصوماليين. وقد سمعت تفسيراً للعداوة الملازمة باعتبارها ملمحاً إسلامياً أو سمة إسلامية، وهى أى هذه العداوة - الملازمة، مدينة من هذا المنطلق. ورغم أن الراحل جالما ديدا Galma Dida الذى عَقْلن عقيدته (إيمانه) ساق الحجج ليبرهن على أن العداوة ما هى إلا مثال على فشل الصوماليين فى تحقيق مبادئ دينهم وليست - هذه العداوة - ملمحاً إسلامياً فى حدّ ذاتها.

وملابس الصوماليين وطريقة صفهم لشعرهم تبدوان سمة إسلامية، فقد منع الشباب فى محافظة إسيولو، خصلة الشعر Tuft واتخذوا نسق الصوماليين فى التعامل مع شعر الرأس. والفتيات غير المتزوجات يلبسن ملابس كملابس الوثنيات ويجعلن شعر رءوسهن مثلهن، أما الزوجات المسلمات فيجعلن شعرهن على نسق النسوة الصوماليات، على سبيل المثال، ضفائر سميكة مغطاة بشبكة شعر الرأس بكثير من ذيول فئران الزبد Butter- smeared rat tails قد تم إبطاله، وشاع التزين بخرزات العنبر الحمراء وقَلَّ فى المقابل استخدام الخرزات المعدنية المشبكة فى خيوط Waata - made metal beads أما الثياب فهى لباس دائم تغطيها عباءة من جلد الماعز، وهذه الثياب ترتديها أيضا – وحتى الآن– زوجات الوثنيين الأثرياء فى الاحتفالات الطقسية. ويفضّل الرجال الصوماليون السكاكين والسيوف الصومالية والعمائم الصومالية عن غيرها من العمائم المصنوعة من أقمشة كونسو التى يقدرها الوثنيون جداً. لقد كان تأثير الصوماليين أكثر ما يكون وضوحًا فى مجالى الزينة (الزخارف) والأسلحة، وهناك ملامح تميز المسلم عن الوثنى بالنسبة للبوران أنفسهم أكثر من قبول الصلوات الإسلامية أو طريقة المسلمين فى ذبح الحيوان ذبحًا شرعيًا، فكلا الملمحين يتم تجاهلهما تباعًا.

والممارسات الفعلية والثقافة المادية المرتبطة بتكوين القطعان ورعايتها قلما كانت ذات تأثير، حقيقة إننى شاهدت مسلمًا يكحت جرس جمل على النمط البورانى ليُحل محلّه طرازًا صوماليًا على جمل كان قد اشتراه.

والقانون الصومالى لم يناقض التقاليد وينتهكها فى سنة ١٩٥٢/١٩٥٣، ومع هذا فإن قداسة هذه التقاليد والأعراف قد بدأت تتلاشى. لقد كانت الطقوس أو الشعائر المتعلقة بالعائلة والأسرة خليطًا من التقاليد الوثنية والصومالية، لكن الأسرة – بوصفها مؤسسة اقتصادية – قلما بدت متأثرة.

ليس هناك مجال للتفاصيل فى هذا المقام، لكننا نذكر بإيجاز أن كثيراً من الممارسات الطقسية الاحتفالية الصومالية قد التحمت معًا ، وأن عدداً من العادات التقليدية قد ضعف أو لم يعد له وجود. فالاحتفالات الطقسية المرتبطة بدورة الحياة والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا فى شكلها بالاحتفالات الطقسية الوطنية تعرّضت للتأثر على نحو خاص. أما التسميات الصومالية للأطفال، وشعائر الزواج والدفن فغالبًا ما أصبحت هى السائدة. لكن كان هذا تغيراً ثقافيًا مرتبطًا بروابط العمر و التناسل التقليدى ولم يكن مصحوبًا بتعاظم مؤسسى. واستمر تنظيم بنى علاقات الزواج، وانتقال ثروة الزوجة... على وفق الرؤى التقليدية. وكان الطلاق شائعًا بين الصوماليين لكن لم يكن له وجود لدى البوران التقليديين، ولم يكن الزواج على وفق المراسم الإسلامية سببًا فى شيوعه بين البوران الذين أسلموا. ولم أسجّل أى حالة جرى فيها توزيع القطيع بطريقة غير قواعد التوريث التقليدية.

وباستثناء أفراد معدودين أذكياء وحساسين لم يكن الإسلام بالنسبة لهم سوى شكل من أشكال الملامح الثقافية الصومالية. لم يكن هناك نموذج آخر للإسلام يحتذى به البوران الذين أسلموا سوى النموذج الصومالى، ولم يكن هذا النموذج دائمًا ، والتحول للإسلام يعنى التحول تدريجيًا إلى الصوْملة Somalization. وفى إسيولو، انعزل البوران سكانيًا وثقافيًا واجتماعيًا عن أوطانهم بسبب سلسلة الهزائم التى حاقت بهم فى المعارك ، فوجدوا صعوبة فى استمرار روابطهم بمراكزهم الثقافية التقليدية فى إثيوبيا وانقطعت اتصالاتهم العشائرية مع المحافظات الأخرى. ودائرة الاحتفالات الطقسية التى كانت – على مستويات مختلفة – تكمل البنية الاجتماعية والثقافية للأمة البورانية قد جرى حظرها فى الغالب الأعم. لقد كان للصّوملة تأثير ملحوظ فى أنماط حياتهم وفى الاحتفالات المرتبطة بدورة الحياة. بعض السمات الصومالية قد ظهرت نامية ملتحمة لكن الانطباع العام كان يشير إلى فقدان الهوية الثقافية مع إحلال جزئى فقط. وحتى عام ١٩٥٢ –١٩٥٣، رغم أن روابط العمر والأجيال كانت قد تحطمت ،

فإن معظم القوانين (الأعراف) المرتبطة بالعادات ، ومعظم المؤسسات الاجتماعية ظلت قائمة لم تتأثر تأثراً شديداً رغم أنه من المعقول أن نفكر أن التغيرات المؤسسية والقانونية ستسير فى خط إسلامى.

حيثما وجد البوران ولم تلحق بهم الهزائم ولم ينعزلوا، احتفظوا بتنظيمهم الاجتماعى التقليدى وثقافتهم، خاصة فيما يتصل باحتفالاتهم الطقسية فى إطار الدائرة الفردية والوطنية، بصرف النظر عن قبول الإسلام أو رفضه.

الهوامش

(١) العمل الميدانى الذى قام عليه هذا البحث جرى فى ولاية الحدود الشمالية الكينية فى الفترة من ١٩٥١ إلى ١٩٥٣ وموّله مجلس البحوث الاجتماعية الاستعمارى ,وإنى ممتن لهذا ولم أمض فى محافظة إسيولو سوى فترتين (نحو شهرين فقط)

(٢) Report of the northern frontier district commission. 1950 , H.M.S.O. , 1962.

كان فى اللجنة عضوان أحداهما نيجيرى والآخر كندى وكانت التعليمات تقضى ببحث الرأى العام فى ولاية الحدود الشمالية الكينية فيما يتعلق بمستقبلها، وهذا يعنى فى الواقع تقصى الرأى حول الانفصال فى كل منطقة من مناطق هذه الولاية. وتقدير اللجنة للآراء المحلية حول الانفصال يبدو حاسمًا لا يقبل الجدل ولكن تلخيصها عن تغلغل البوران فى كينيا وتقديرها لانقسامهم القبلى إنما هو تقدير غير دقيق وغير منضبط فى مواضع منه. فاللجنة تميز ببعض التفصيل بين الفروع القبلية المختلفة للبوران ، لكننى لم أذكر هذه التفاصيل هنا لأنها غير ذات صلة بموضوع هذا البحث. فعل سبيل المثال نجد فى محافظة إسيولو Isiolo كثيرًا من الساكوى Sakuya والواتا Waata لكن اللجنة لم تضعهم فى الاعتبار بشكل منفصل. ومن المحتمل أن هذا قد حدث لأن الحكومة لم تحدد أبدًا حدود المناطق الرعوية القبلية ,ولأن البوران والساكوى والواتا كلهم من المسلمين. ومع هذا فقد كتبت اللجنة تقريرًا عن ساكوى المويل بشكل منفصل ,ومن المحتمل أن هذا قد حدث لأن الحكومة كانت قد حدّدت حدودًا لمناطق الرعى، ولأنه فى هذه المناطق اختلف الساكوى والبوران حول قضية الانفصال. لكن الاختلاف حول قضية الانفصال لم يكن متصلاً بالانقسامات العشائرية وإنما كان يدور حول الولاءات الدينية. وأيضًا نظر البوران إلى مواقع مناطق الرعى بالنسبة للعشائر باعتباره شذوذًا أوروبيًا (أو اختلافًا أوروبيًا مغرضًا) وتجاهلوه. فمن وجهة نظر البوران لا يعد اختلاف العشيرة ذا أهمية كبيرة بالنسبة لحقوق الرعى ,ولأغراض إدارية يذكر الشخص اسم عشيرته Sub-tribeحتى يُعرف اسم المنطقة التى جرى تحديدها ليرعى فيها.

(٣) المعلومات عن هذا القتل المزدوج منفصلة. انظر: Sunday times,30 June 1963 , and KenyaDigest, No. 310 , 12 July 1963.

وكان السيد داوى داباسو واويرا Daudi Dabaaso Wawera ابنًا لأب من البوران هو جابرا Gabra أما أمه فمن الكونسو Konso ونشأ وترعرع فى المارسابت وتعلّم فى مدرسة B.C.M.S هناك. لقد نشأ مسيحيًا وتحول للإسلام بعد أن بلغ. وأثناء فترة إجرائى البحث الميدانى كان هو البورانى الوحيد الذى

يتقن الإنجليزية وقد جرى تعيينه كاتبا فى الحكومة وكان يشغل وظيفته فى معظم الوقت فى مناطق خارج ولاية الحدود الشمالية الكينية. وكان رجلاً جذاباً ذكياً. أما الحاج جالما ديدا Galma Dida كبير الزعماء الذى عينته الحكومة لبوران إسيولو فكان أحسن مصدر لمعلوماتى وهو رجل كريم ومستقيم.

(٤) Somali delegation statement to the Addis Ababa conference - May1963 , reported in West Africa , No. 2400 , 1June,1963 ,p.599

(٥) 1961

(٦) Trimingham, 1959, pp. 34 and 42.

(٧) See my " Repetition in certain Boran coremonies; 1965

(٨) Mr.stone , former provincial commissioner Evidence Kenya land commission , vol .II, p. 1492

(٩) Andrzejewski, Baxter, and Lewis; Memovandum on the northern frontier district of Kenya , Ms.

(١٠) Lewis ,op.cit., pp.45 and 242.

(١١) الجدير بالملاحظة أن البوران يقولون عن أنفسهم منذ وقت طويل إنهم مسلمون. هذه الفترة التى توجد فى زمن الميثولوجيا الغامضة ولم توضح أى هذه الفترة التى قال البوران إنهم أصبحوا فيها مسلمين، منسوبة إلى الفترة التى أرسل الله إليهم فيها الكالوQaallu . وتُذكر فى شرح عادة العرافة أو الرجم بالغيب Haruspication. عندما كانوا مسلمين أكلت بقرة نسخة القرآن الوحيدة التى كانت عندهم، ومنذ ذلك الوقت أصبحت أحشاء أبقار القطيع هى " كتابهم" ,وتُحكى هذه القصة - مثلها مثل سائر الأساطير - بنصف جدّية ,وعندما تضغط على محدثك ذاكراً له أن يبين السبب لتوقيرهم أحشاء الجمال والخراف والماعز ,فإنه يبتسم ويهز كتفيه بلامبالاة قائلاً ربما كانت المسألة لا تعدو أقصوصة. والمسلمون لا يدّعون أنهم قد عادوا إلى عقائد أجدادهم المسلمين الأوائل. والمسلمون والوثنيون كلاهما يتنبأ (أو يرجم بالغيب). وفى بعض المناسبات الطقسية لعشيرة الجاربا يبدأ المصلّون بالبسملة قائلين إنهم تعلموا ذلك عندما تاهوا منذ زمن طويل بين الصوماليين وهم الآن يرددون البسملة التى أصبحت ذات قداسة بحكم العادة. وربما كان الجاربا هم العشيرة البورانية الأقل تأثراً بالإسلام. وقد أشارت اللجنة إلى مسلمى جاربا المويل باعتبارهم من جاربا الميرجو Garba Migroوهم قبيلة جالا Galla الإثيوبية المسلمة وهم مختلفون عن البوران تماماً.

(١٢) لقد استخدمت هذا المثال المحدّد لأن بوران إسيولو يرون أنفسهم أخلافاً Successors وليس بالضرورة من ذرية descendant الرجال الذين كانوا يروون قطعانهم من آبار الواجر Wajir، ومن الممكن (رغم أننى لا أعرف حقيقة الأمر) أن يكون هذا لترجيح قرارهم بتفضيلهم الانفصال .

(١٣) وعلى النحو نفسه - رغم أنها من الناحية التاريخية أقدم وأكثر اكتمالا - فإن عملية الصوملة وعملية الأسلمة (التحول للإسلام) تبدوان وقد حدثتا بين الأدجوران. لم أقض سوى يومين فى قرى الأدجوران ، لكنهم أكدوا أنهم وإن كانوا الآن صوماليين إلا أنهم كانوا قبل ذلك بورانيين. وأظن أن جميعهم الآن مسلمون. ولاحظت أن بعض كبار السن يتحدثون اللغة البورانية بطلاقة ويستطيع الشباب الحديث باللغتين الصومالية والبورانية أما الأطفال فيتحدثون الصومالية مع بعضهم. ومعظم المحادثات المنزلية تجرى بالصومالية. وفى إسيولو لم ألاحظ أية تأثيرات لغوية صومالية على البوران

(١٤) CF. Trimingham ,op.cit., p.35

" الدين القديم ضعف بسبب الخجل من أن يكونوا مُحتقرين despised . التحول الفردى للإسلام شائع فى أدنى البلاد حيث ارتبطت الوثنية بالأميّة والتخلف. وأحد خدمى ، وكان من البوران ,اشترى عند زيارتنا لكامبلا طربوشاً وقال إنه مسلم لأنه لم يكن يحب أن يظن أحد أنه غير متحضر Savage. والمسيحيون الذين يعددون الزوجات يفضلون تباعًا التحول إلى الإسلام لا العودة الوثنية. وللإرساليات المسيحية تأثير تبشيرى (للتحول للمسحية) غير مباشر.

(١٥) Cf. Trimingham , op.cit., p.35.

(١٦) لكن هذا الغياب ربما كان سمة ثقافية كوشية. توضيح لويس Lewis للدور الضئيل للسحر.. فى المجتمع الصومالى راجع إلى أن حل المشكلات عندهم يتم بالحرب مباشرة. وفى مثل هذه الأحوال ليس من حاجة كثيرة للسحر.

(٨)

الاتساق والتناقض فى الإسلام الصومالى

بقلم

آى. إم. لويس

محاضر فى الأنثروبولوجيا

١- مقدمة البحث :

عند مناقشة التغير الاجتماعى فى إفريقيا، غالبا ما ننسى أن بعض نماذج الأخذ بثقافة جديدة أو تكييف (وتعديل) ثقافة قائمة إنما تم فى ظل تأثير الإسلام، وهذه النماذج التى تأثرت بالإسلام هى الأكثر لفتا للنظر لاتساع مداها، وعمق أبعادها الاجتماعية، فالإسلام مثله مثل الأديان العالمية الأخرى، وربما أكثر من معظمها، يقدم لنا مجالا خصبا على نحو خاص لم يستثمر بشكل كاف، فى الدراسة النظامية للطرق التى استجابت بها النظم الاجتماعية والثقافية المختلفة للمثيرات الخارجية العامة، ومجال البحث ذو أهمية كبيرة ما دام يقدم لنا فرصة فريدة لتأكيد - وربط - التحليل الاجتماعى المتزامن للمؤسسات التقليدية **traditional**، ذلك أنه إذا كان للمؤسسات التقليدية أشكالها ووظائفها التى يعزوها إليها علماء الاجتماع، فمن الممكن أن نشرح -

جزئيا على الأقل - البِنى الاستيعابية (البِنى جمع بنية) التى تنشأ مع اعتناق الإسلام. لابد أن يكون هناك بعض الروابط المنطقية بين البِنْية التقليدية للمجتمع والطريقة التى يفسر بها الإسلام. من المؤكد أننا سنجد مجالا مهما للتحليل الاجتماعى المقارن.

من خلال وجهة النظر هذه سأعمل خلال بحثى هذا على إظهار كيفية وجود فروق بارزة فى التنظيم الاجتماعى قد انعكست فى البنى الاستيعابية الإسلامية المختلفة (البنى الناتجة عن استيعاب الإسلام وهضمه) فى منطقة ثقافية متكاملة، ونعنى بها منطقة الصومال فى الشمال الإفريقى الشرقى، فالاختلافات فى هذه المنطقة الثقافية العامة التى أريد أن أركز الانتباه عليها، هى تلك التى تميز بِنى الحياة والنظام الاجتماعى فى الشمال الصومالى البدوى عن أقاربهم الصوماليين الآخرين فى الجنوب الذين يعملون بالزراعة جزئيا part cultivating kinsmen (أو المتحضرين نوعا ما) هذه الفروق قد ارتبطت بوضوح - كما سأدلل - بالتغييرات والاختلافات المتناظرة فى التنظيمات (أو المؤسسات) الدينية الإسلامية.

٢- الإطار الجغرافى والتاريخى:

٣ - الصوماليون البُداة الشماليون الذين يكوِّنون الجزء الأكبر من إجمالى عدد السكان الصوماليين، البالغين نحو ثلاثة ملايين نفس يمتدون نحو الجنوب من الصومال الفرنسى (جيبوتى فيما بعد) عبر جمهورية الصومال ومنطقة أوجادين oga-den فى إثيوبيا وفى السهول القاحلة فى الشمال الكينى، فى مثل هذه البيئة القاحلة نسبيا تجد أن الاهتمام الرعوى بالإبل والخراف والماعز، وأحيانا الأبقار يشكل نمط الحياة السائد بالإضافة للزراعة التى تقتصر مزاولتها على مناطق محدودة فى حالة هطول كمية كبيرة من الأمطار خاصة فى المناطق الشمالية الغربية، خلال هذا العالم الرعوى المهيمن، بروحه البدوية المميزة نجد أن الصوماليين الجنوبيين the sauthern sab Somali يتكونون من كنفدراليتين قبليتين أساسيتين (الديجل digil والرهانوين ra-

hanweyn) يشغلان شريطا خصبا نسبيا بين نـهرى شيبل schebelle وجوبا juba فى المناطق الجنوبية للجمهورية. ورغم أن الصوماليين الساب sabلا يزالون يمارسون تربية الحيوانات على نطاق واسع فإن اهتماماتهم الأساسية فى حقولهم حيث يزرعون السرغم sorghum (يشبه الذرة - المترجم) ومحاصيل أخرى مختلفة، وهم على العكس من الرعاة يشغلون مستقرات قروية ثابتة فى وسط أراضيهم القابلة للزراعة.

هذا الاختلاف فى طبيعة الاقتصاد ونمط الحياة، يشعر به - بشكل حاد - كل مجموعة من هاتين المجموعتين، وقد صحب هذا اختلافات ثقافية بين المجموعتين، فللصوماليين الساب لهجة صومالية مستقلة ومميزة تماما مما يجعلها تختلف عن لغة الصوماليين الشماليين اختلافا بينا كاختلاف اللغة الإسبانية عن اللغة البرتغالية، إلى هذا الحد وصل الأمر. وعلى صعيد سلاسل الأنساب التى تصاغ من خلالها العلاقات الاجتماعية فى طول منطقة الثقافة الصومالية وعرضها، فإن هذا الفصل بين البدو الشماليين والزراع الجنوبيين قد انعكس فى شجرات الأنساب الصومالية على المستوى الوطنى، فانتسب كل قسم منهما إلى جد أعلى مؤسس غير الجد الأعلى المؤسس للمجموعة الأخرى.

هذه الملامح المميزة وغيرها مما لاحظناه لتونا هى نتيجة عمليات تاريخية محددة فى المنطقتين. طوال السنوات الألف الأخيرة أو نحوها ارتبط الشعب الصومالى على نطاق واسع لكن حركات التوسع كانت قادمة من الشمال، وخلال موجة الهجرة حيث غالبا ما كانت العشائر والسلالات المختلفة فى صراع، وراحوا يتناوشون ويدفع بعضهم بعضا (يزيحه)، فحدث تباين واسع المدى بين المجموعات التى استقرت فى الأراضى الصالحة للزراعة فيما بين نهرى شيبل وجوبا واختلطت بجماعات أخرى ذات أصول عرقية مختلفة خاصة جماعات الجالا galla وجماعات البانتو Bantu فى الساحل الإفريقى الشمالى الشرقى. نتج عن هذا المزيج - الذى أقتصر على هذه المنطقة - أن

عشائر الساب الصومالية ظهرت بخصائصها وسماتها المحددة وشعرت بمعنى من المعانى بالهوية المنفصلة فى إطار الثقافة الصومالية بشكل عام، وقد ارتبط هذا بالاحتقار التقليدى الذى يكنه بدو الشمال للزراعة، هذه العملية قد انعكست بشكل جيد فى التسمية التى شاع إطلاقها على عشائر السّاب وهى الغوغاء، أو الجمع المزدحم large crowd أو الرآهانين rahanweyn.

يظهر أن كلتا المنطقتين قد تعرضتا لتأثيرات إسلامية فى فترة واحدة (متزامنة) ذلك لأن السواحل الصومالية الشمالية والجنوبية كانت بلا شك ذات صلات واسعة بالعالم الإسلامى طوال ألف سنة تقريبا، لقد طور المسلمون العرب والفرس - إن لم يكونوا قد أسسوا بالفعل - مراكز تجارية فى نحو القرن العاشر على طول الساحل، وهذا شاهد على أن العلاقات بين الساحل الصومالى والعالم الإسلامى كانت علاقات قديمة، وأكثر من هذا، فمن القليل الذى بقى لنعرفه عن تاريخ اتصالات المسلمين بالساحل الصومالى يظهر أنه لا توجد فروق بارزة بين الشمال والجنوب فيما يتعلق بمصدر التوغل الإسلامى أو طبيعته، فمن المؤكد أن كل الصوماليين اليوم سُنّة على المذهب الشافعى، وأن الطريقتين الرئيسيتين وهما القادرية والأحمدية ممثلتان على النحو نفسه فى الشمال والجنوب على سواء. حقيقة إن الصوماليين ككل سلفيون or-thodox عميقو السلفية ويميلون إلى الارتباط بعقيدتهم ارتباطا عميقا صارخا، وهذه نقطة يجب التركيز عليها، وعلى هذا فقد كان دخول الإسلام - فيما أظن - عاملا مستمرا بكل معنى الكلمة أكثر من كونه متغيرا طارئا فى الموقف الحالى، فمن المؤكد أنه لا توجد فروق عقائدية متسقة أو واسعة بين الشمال والجنوب. فعند تفسير البنى المختلفة للتمثل (الاستيعاب) الإسلامى كما ظهر فى المنطقتين (الشمال والجنوب الصوماليين)، نحن مجبرون - على أية حال - أن نضع فى اعتبارنا تأثير الفروق الاجتماعية والثقافية التى تميز شطرى الأمة الصومالية - وسأذكر بإيجاز فيما يلى ما

يبدو اختلافات مهمة نتجت عن البنى المختلفة لطريقة الاستيعاب أو التمثل، لقد ركزت، على نحو خاص، على الملامح البِنْيوية، فهى – فيما يبدو – الأكثر أهمية فى هذا السياق.

البنية الاجتماعية الصومالية فى الشمال :

فى الوقت الذى اندرجت فيه الأمة الصومالية فى نسب (أصل) واحد على مستوى الأمة فإن المجتمع الصومالى ككل قد انقسم إلى مجموعات أبوية (على أساس سلاسل أنساب تعود لرجل لا لامرأة agnatic) ومع هذا فهناك فرق مهم فى منظمة هذا الانتساب بين الشمال والجنوب، ففى *الشمال* نجد أن *الوحدات السياسية الأوسع* قوامها عشائر ستكون ١٠٠,٠٠٠ فرد، وهذه الوحدات ليست مقيمة إقامة صارمة، وهذا طبيعى بالنسبة للشعوب البدوية، وهى تنقسم داخليا إلى أقسام أو فروع كثيرة، وعلى وفق أنسابها (بمعنى أنها تتفرع على وفق شجرة النسب مع أنها عشيرة واحدة ويكون كل فرع مجموعة مستقلة) ومن بين هذه الفروع **segments** داخل العشيرة الواحدة يصبح أكثر الفروع رسوخا من الناحية السياسية هو الذى يطلق عليه المجموعة المتضامنة فى دفع الدية "**the so - called dia - paying -group**". هذه الوحدة المتضامنة فى دفع الدية قلما يزيد عدد ذكورها على آلاف قليلة – وأحيانا أقل – تتكون من أقارب ينتسبون انتسابا أبويا قريبا وهم لا يرتبطون بالأصل الواحد فقط (أو بكونهم من سلالة واحدة فقط) وإنما أيضا بعلاقات تعاقدية تؤكد التزاماتهم المشتركة، فهذه الوحدة (أو المجموعة) مسئولة مسئولية جماعية عن تأمين أفرادها وممتلكاتهم، فأهم اهتماماتهم المشتركة وأكثرها خصوصية تتعلق بالقتل (فى حالة ما إذا قَتَل أو قتل أحد أفرادها). فالمجموعة تشترك معا فى دفع الدية أو استلامها والدية تشمل

أيضا التعويض عن الأضرار والجروح وتبلغ دية القتيل مائة من الأبل، وهذه المجموعة (الوحدة) ملزمة بطلب الثأر فى حالة عدم قبولها للدية.

وبين المجموعة (الوحدة) المتضامنة فى دفع الدية أو تلقيها - وهى مجموعة تحظى بالولاء السياسى والشرعى للفرد - يتم حل المنازعات بتدخل حكماء المجموعة (كبار السن فيها) وباستخدام القوة إذا لزم الأمر، وعلى أية حال، فبين المجموعات المتضامنة فى دفع الدية أو تلقيها، لا يوجد فى مجتمع الشمال الصومالى - تقليديا - آلية لفرض التسويات بالقوة، ورغم الاعتراف بنسق مشترك من الأخلاقيات وبتعريف عام للأضرار والجروح، لم تكن المجموعات (الوحدات) فى الماضى تستطيع أن تفعل شيئا سوى اللجوء للتحكيم فإذا فشل التحكيم لم يبق إلا الاعتماد على النفس **self- help** (للأخذ بالثأر أو تعويض ما حاق من ضرر) وفى هذه الأحوال - كما سيتضح - كانت القوة العددية والحربية للمجموعات (الوحدات) هى العامل الأكثر أهمية، ولا يزال هذا قائما إلى حد كبير فى ظل الإدارة الحديثة.

ورغم أن مدى ولاء الفرد لزعيمه القبلى **his stock herder** قد ارتبط ارتباطا وثيقا بكون مجموعته هى دافعة الدية وهى التى تتلقاها، فليس للمجموعة (الوحدة) تنظيم سُلْطَوى رسمى، فبشكل عام ليس هناك رئيس **headman** مخوَّل بأية صلاحيات، فكل الذكور البالغين - على نحو سواء - صوت أو قول فى القرار وصنع السياسات، حقيقة إن عدم وجود مؤسسة سلطوية سياسية هو مفتاح فهم **key - note** المجتمع الرعوى فى الشمال الصومالى، وأكثر من هذا، فالميزة التى ارتبطت طبيعيا باستخدام القوة كحل نهائى فى العلاقات بين المجموعة (الوحدة) قد حددت الوضع السياسى المتفوق للسلالة الأقوى بالفروع (العشائر أو الأفخاذ) الأضعف، رغم ارتباط هذه العشائر بالسلالة الأقوى **collateral segments** ، هنا فإن نظام التفوق فى العراقة بالميلاد ليس هو العامل الذى يحسم (أو يوجه) الأهمية السياسية فى العلاقات بين السلالات (أصحاب الأنساب) رغم أن العشائر أو الفروع التى ولدت أولا (أو وجدت أولا) ويطلق عليها اسم

عُراد urad تحتفظ بمهام احتفالية طقوسية مرتبطة بتوقير الأجداد المؤسسين، الذين هم أجداد مشتركون للمجموعة كلها (أو الوحدة القبلية كلها).

وعلى هذا فرغم أن العلاقات السياسية للصوماليين الشماليين تقوم على أسس تعاقدية وانتماءات أبوية، ورغم أن سلالات النسب lineage تقدم لهم مرجعيات referents يرجع إليها الفرد لتعريف الآخرين بنفسه، فإن سلسلة النسب لا تشير بشكل معتاد إلى مجموعة تعيش معا أو بتعبير آخر ليس لها أى معنى جغرافى، فمراعى الشمال الصومالى ينظر إليها باعتبارها منحة عامة للبدو الصوماليين عامة، ولا يتصور تقسيمها بين مجموعات (قبلية) بعينها، وعلى هذا فبينما سلسلة الأنساب تميل إلى ممارسة حقوق ملكية على آبار وينابيع بعينها وعلى مراكز تجارية فإن حركة الرعاة واسعة المدى إذ يعيش ذوو الانتماء الأبوى (النسبة الأبوية) معا ولأى زمن مهما طال فى منطقة معينة (زمام قبلى معروف circumscribed territory) . وبشكل عام ففى مخيمات المراعى حيث يعيش البدو ودوابهم ومواشيهم، وهؤلاء البدو قد ينتمون إلى سلالات أنساب مختلفة بل وأحيانا بينها عداوات، نجدهم متمازجين مختلطين ولا توجد حقوق مؤكدة على الأرض ناتجة عن وضع اليد لمدة طويلة أو بتعبير آخر ناتجة عن حق مكتسب بالتقادم، وفى الوقت نفسه فمع الاستخدام على نطاق واسع الناتج عن الاتحاد أو التحالفات التعاقدية كأساس للقانون السياسى والقانونى على كل مستويات البنية القائمة على الانتماء لسلالة بعينها (بنية سلسلة النسب) وليس فقط مجرد مستوى التجمع السياسى الأكثر استقرارا الذى أطلقت عليه مجموعة التضامن فى دفع الدية وتسلمها[١] فإن التلاعب فى سلسلة الأنساب وتمثلها وهى ظاهرة سائدة فى المجتمعات العشائرية القائمة على السلالة (الانتساب لجد أعلى واحد)، تعد نادرة الحدوث فى الشمال الصومالى، فالشكل الفعلى لأشجار الأنساب ما هو إلا ناتج – إلى حد كبير – عن زيادة الأعداد فعليا جيلا بعد جيل[٢].

وفيما يتعلق بهوية سلسلة النسب lineage idenlity التى يحصل عليها الشخص بمجرد ميلاد، فإنها تظل ذات أهمية حيوية طوال مراحل حياته وقلما يوجد غموض أو التباس حول موضع الشخص فى شجرة النسب أو حتى موضع الجماعة (القبيلة أو العشيرة... إلخ) وهذا الموضع فى شجرات الأنساب يحدد بالتالى الوضع الاجتماعى والسياسى، ومع التركيز الشديد الذى يعوّل على سلسلة النسب الأبوى كأساس ثابت لا خذلان فيه رغم الروابط الاجتماعية المرنة والمتغيرة، فإن الزواج يعتبر وسيلة جانبية للروابط الاجتماعية والروابط شبه السياسية puasi - political ties، ومن هنا، فمن الناحية المثالية، يتزوج المرء بعيدا عن روابطه الأبوية القريبة، فهذا هو التوجه الأفضل فى الزواج، وعلى هذا فليس هناك تزاوج بين أفراد الجماعة أو المجموعة المتضامنة فى دفع الدية وتسلمها dia - paying group، وبالتالى فالزواج من ابنة العم وهو الزواج المفضل فى العادات الإسلامية، لامجال لممارسته لدى العرب البدو فى الشمال الصومالى. وللاحتفاظ بمسافة اجتماعية بين الاتصالات (السياق يفيد أن المقصود هو الصلات بالزواج affines) فقد جرى العرف بانتظام على تبادل مهور عالية، ومع هذا فالزواج غير مستقر، فالطلاق منتشر جدا.(٣)

وبطبيعة الحال، فإن ما ذكرناه آنفا هو ملخص ضرورى سريع للأسس الاجتماعية للصوماليين الشماليين، لكننى آمل أن يبين هذا الملخص أوجه الفرق التى أريد التركيز عليها عند الحديث فى العلاقات مع الساب الجنوبيين southern sab وهو ما سأتناوله فيما يلى :

٤- البنية الاجتماعية الأساسية للصوماليين الجنوبيين :

البنية الاجتماعية الأساسية للصوماليين الجنوبيين تُظهر عددا من الفروق المهمة يمكن أن ألخصها بسرعة تلخيصا غير كاف، كالتالى أولا : الصوماليون الجنوبيون - نظرا لتاريخهم متعدد الأصول - لديهم بنية أساسية من سلاسل الأنساب غير المنظمة

أو المختلفة، ومن المؤكد أنها، كأقصى ما تكون عليه heterogeneous متغيرة الخواص أو العناصر الوحدات الاجتماعية السياسية هنا أنها تكون بشكل أساسى كنفدْراليات بين فروع لكل منها سلسلة نسب عادة ما تكون من أصول عشائرية مختلفة، اتحدت على وفق اتفاق اتحاد أو"وعد promise" (بالان balan) قدمته العشائر أو الفروع seg- ments الأصلية المؤسسة.

هذه الوحدات الجنوبية الأساسية المرتبطة بنطاقات أرضية territorially مرتبطة بعشائر clans الشمال، لكنها تختلف – مرة أخرى – عن الأخيرة (عشائر الشمال) فيما يتعلق بالتضامن فى دفع الدية إنهم لا يقسمون أنفسهم داخليا – كما فى الشمال – إلى مجموعات متضامنة فى دفع الدية وتسلمها، مجموعات تحظى بإدارة ذاتية وكل مجموعة منها منفصلة عن المجموعة الأخرى، وعلى أية حال فهذه العشائر clans الجنوبية قد تقسمت داخليا على أسس من شجرات الأنساب، المفترضة أو المزعومة، وفى ظل زعيم العشيرة clan chief يكون لكل قسم (فرع أو فخذ) رئيس headman يمثله، فبِنْيَة السلطة موازية للتقسيم الداخلى (أى التقسيم داخل العشيرة إلى فروع أو أفخاذ... إلخ)، ومن الناحية الخارجية فإن العشائر الجنوبية مرتبطة معا ارتباطا غير وثيق loosely على أسس قرابات مفترضة فى شكل فدراليات أوسع، لكن هذه الروابط الأوسع لا تعمل عمل المجموعات السياسية المتعاونة. فالنظير الجنوبى للعشيرة الصومالية الشمالية هو فى الأساس الوحدة القائمة على الأرض land based unit، ومن هنا فإن الأسماء فى الجنوب تعكس ضحالة الشكل القائم على ما يشبه النسب، وتشير مباشرة إلى قطاعات الأرض أو بتعبير آخر إلى التقسيمات الأرضية territorial sections أكثر من إشارتها إلى أحد فروع العشيرة أو أحد أفخاذها بالمعنى الحقيقى الذى تشير إليها شجرات النسب. فموارد العشيرة وأراضيها الصالحة للزراعة محددة بوضوح كل وحدة عن الوحدة الأخرى الشبيهة وجرى توزيعها داخليا بين أقسام المجموعة (فروعها أو أفخاذها... إلخ)، وعلى هذا فاكتساب حقوق على الأرض

الصالحة للزراعة فى الجنوب يتطلب إذا لم يكن الشخص عضوا بالفعل فى مجموعة حائزى الأراضى أن يبحث عن طريقة ليكون بها تابعا لعشيرة يختارها هو أو بتعبير آخر يبحث عن عشيرة تتبناه كشخص تابع لها client وفى مقابل هذا عليه – مقابل منحه قطعة أرض لزراعتها – أن يقبل مشاركة الأعضاء الآخرين فى المسئولية، وأن يتحمل كل الأضرار التى تحيق بالعشيرة التى تبنته his clan of adoption وأن يدفع مثلما يدفعون، وعليه أن يقدم هدايا رئيس الفخذ أو الفرع وكذلك لزعيم العشيرة clan chief.

وبشكل عام هناك ثلاث طبقات من المقيمين فى زمام العشيرة :

(أ) نسل المجموعات التى كانت مشاركة فى معاهدة العشيرة الأصلية.

(ب) الذين طالت إقامتهم فالتحموا مع السكان الأصليين رغم أنهم من أصول مختلفة.

(ج) الأعضاء الذين تبنتهم العشيرة مؤخرا فأصبحوا أعضاء فى العشيرة (بالتبنى).

وبالإضافة لهذا غالبا ما كان هناك فى الماضى أقنان serfs من أصول تعود للجالا galla والبانتو Bantu وقد مارس هؤلاء كثيرا من الأعمال المرتبة بالزراعة، وعلى أية حال، فهؤلاء (الأقنان) أصبح لهم فى الأجيال القليلة الماضية حقوق على الأرض وجرى هضمهم بسرعة، لقد أصبحت حقوقهم فى تملك الأرض كحقوق الأعضاء الذين تبنتهم العشيرة، لكن وصمة عار القنانة (كونهم كانوا أقنانا فى وقت مضى) ظلت مرتبطة بهم. ومن الناحية العملية، فإن الوضع الحالى – حقيقة – هو أنه رغم أن اللهجة التى يتحدث الناس بها فى الصومال الجنوبى هى لهجة المجموعات المؤسسة (الموجودة) فمن الصعب حقا أن نجد أن قبيلة موجودة يمكنها أن تقدم شجرة نسب موثوقا بها تتابع سلسلة النسب بدءا من المؤسس، وعلى هذا فالحقيقة أن العشائر

الزراعية تتكون من طبقة بعد طبقة من الأعضاء الذين جرى تبنيهم (أى أصبحوا ضمن العشيرة، بالتبنى إلى تبنى العشيرة لهم) adopted clients مع درجات مختلفة من الذوبان أو تمثل العشيرة لهم جيلا بعد جيل حتى يصل الأمر إلى الالتحام الكامل. وعلى هذا فليس من عشيرة صومالية، أو سلالة صومالية أو شجرة نسب صومالية إلا وهى ممثلة بينهم، وبعض العشائر لديها شيء يقربها مما يمكن تسميته "البنية النسبوية الأساسية السائدة" لكنها على أية حال تقريبية جدا وطريقة مبسطة بشكل مفرط لوضع ملامح للموقف (المقصود الموقف فيما يتعلق بالعلاقات بين أفراد المجموعة أو العشيرة)، والارتباط بسلاسل الأنساب هذه ضحل جدا إذا جرت المقارنة بالشمال الصومالى.

بل إنه فى كل واحدة من هذه الوحدات المخلطة mixed هناك قسم واحد مرتبط نسبيا بالمؤسسين الأصليين ويشار إليها كما يشار إلى العشائر الأقدم the first born segments فى سلاسل أنساب الصوماليين الشماليين (العراد urad) وهذه الفروع أو الأفخاذ segments تلعب دورا خاصا فى طقوس العشيرة clean ritual كأن يكون لها – عادة – مهمة ذبح الحيوانات التى تقدم بوصفها أضاحى (جمع أضحية). وعلى أية حال فهم ليسوا الأقدم first - born بالمعنى الحرفى – كما يعترف بوضعهم بشكل عام – ففى الجنوب الصومالى بشكل عام ليس تقسيم المجموعات نتيجة لزيادة أعداد السلالة (زيادة تفرع شجرات النسب) بالمعنى التاريخى، كما هو الحال فى الشمال، وإنما مجرد عبارة اصطلاحية افتراضية (أو مزعومة) ارتبط بها الشعب وارتبطت بها المجموعات (العشائر والقبائل... إلخ). ومن الواضح أنه مع هذا التنظيم المرن - loose form org ، ومع نقص أى نسيج محكم قائم على القرابة الأبوية، فإن الزواج يحدث غالبا خلال روابط التضامن فى دفع الدية وتلقيها dia - paying solidarity ، حقيقة إنه ما دام الزواج هنا يعتبر وسيلة لتقوية الروابط الضعيفة الموجودة أكثر مما هو عليه الحال فى الشمال الصومالى حيث قرابة العصب قوية، لذا فليس ثمة اعتراض على الزواج من ابنة العم وهو نظام عرف به المسلمون، وهو أيضا نظام مواز للزوج من ابنة

الخال – وكلاهما زواج مفضل، ومهر العروس – على أية حال – قليل إذا قورن بالوضع في الشمال، ورغم هذا الفارق بين الشمال والجنوب، فإن هذا الفارق لم يكن له كبير تأثير في عدم استقرار الزواج في الجانبين (الشمال والجنوب).

٥- الاختلافات في العبادات :

الجانب السائد في الإسلام الصومالي هو بشكل عام سلطان الشفاعة (الوساطة) المعزوّة للأولياء الصالحين المسلمين muslim saints بتدخلهم (الوسطاء) بين الإنسان من ناحية والنبي والله من ناحية أخرى، هنا نجد ثلاث فئات معترفًا بها من الأولياء.

أولاً : الأولياء الكبار في التاريخ الإسلامي خاصة مؤسسي الطريقة القادرية والطريقة الأحمدية، الذين يحظون باحترام وتوقير عالميين لما لهم من طاقات باطنية (بركة) ولما لهم من كرامات.

ثانيًا : عدد كبير من الأولياء الصوفيين المحليين الذين حظوا بالتوقير لتقواهم وأعمالهم الصالحة ولدورهم البارز في الإسلام الصومالي.

ثالثًا : المجموعة الأخيرة من الأولياء الصالحين تتكون من الصوماليين الذين يحظون بالتقدير لأنهم ببساطة أسسوا فروعا أو أفخاذًا داخل العشيرة أو القبيلة، إنهم الأجداد الذين حظوا بالتقدير في إطار مسيرة الإسلام.

وبطبيعة الحال فإن هؤلاء الأولياء saints يتفاوتون في مدى تأثيرهم (كاريزميتهم) فأقواهم وأكثرهم احتراما وشهرة في إطار سلسلة الأسلاف هم مؤسسو الجماعات الكبيرة داخل العشيرة والنموذج النمطي لهؤلاء الشيخ دارود darod والشيخ إسحاق وهما مؤسسا أسرتي دارود وإسحاق في عشيرتين في الشمال، والشيخ دجل digil المؤسس المفترض (أو المزعوم) للدجل والراهانوين rahanweyn الصوماليين الجنوبيين.

هنا نجد أن درجة البركة المعزوة إلى هؤلاء الأولياء ترتبط مباشرة بمدى كثرة أعداء المجموعات التى يمثلونها لكنها (إلى درجة البركة) تختلف عكسيا مع زيادة التماسك الاجتماعى والسياسى وعند تناول المستوى الأدنى من التجمع، سرعان ما تظهر فروق بين الشمال والجنوب، وانسجاما مع قوة روابط النسب (السلالة الأبوية) عند البدو الشماليين وتشعب نظام شجرات النسب عندهم (أو بتعبير آخر تشعب نظامهم السلالى). فإنّ كل جد مؤسس ancestor فى سلسلة النسب يعتبر فى الأساس وليا من أولياء الله الصالحين saint ويجرى توقيره دوريا فى احتفالات ذات طقوس تقام على شرفه (أو تكريما لذكراه)، وعلى أية حال فبين الصوماليين الجنوبيين حيث سلاسل الأنساب ذات وظائف أقل حيوية، يجد المرء كثرة كثيرة من الأولياء المحليين الذين يحظون بالتوقير لبركتهم خاصّة for their particular mystical powers فى حين وجدنا فى الشمال أولياء مرتبطة بسلسلة نسب نظامية.

والنموذج النمطى والأشهر هو الشيخ مؤمن الذى يعتبره معظم أفراد عشيرة الراهانوين حاميا لمحاصيلهم من هجمات الطيور والحشرات. وهناك أولياء آخرون على النحو نفسه ليس لهم - أيضا - وضعية سلالية خاصة (متعلقة بشجرات النسب) يقدمون أمنا عاما وبركات فى كل أوجه الحياة فى كثير من الأضرحة فى المناطق التى يقطنها الصوماليون الساب sab (الجنوبيون).

عندئذ، نجد درجة من الاختيار كما بين الشمال والجنوب، تحدث فى فئات الأولياء الذين يحظون بدرجة واسعة من التوقير، إنه اختيار يطابق الفروق فى التنظيم القائم على سلسلة النسب (الذرية) الذى لاحظناه آنفا. لكن أثر الفروق فى البنية الاجتماعية بين البدو الشماليين وأقاربهم الجنوبيين المتدين وراء ذلك، وبين الرعاة الشماليين نجد أن التعبير الدينى المميز للهوية الاجتماعية على مستوى العشيرة يأخذ شكل احتفال سنوى annud celebration أو مولد siyaro يجرى امتداح جد العشيرة فيه وذكر

مناقبه، وهذه الاحتفالات النمطية (الموالد) تقيمها بانتظام المجموعات الأخرى سواء كانت صغيرة أم كبيرة على مستويات أخرى فى الأقسام (الفروع أو الأفخاذ... إلخ) المرتبطة بسلالة (شجرة نسب) واحدة.

وعلى أية حال ففى الشمال، نجد أن الطقوس المتصلة بهوية العشيرة ليست مشابهة للاحتفالات (الموالد) التى تقام على شرف الجد الأعلى المفترض للمجموعة، لكن طقوسا جماعية لإنزال المطر (الرويدون roobdoon) تقام سنويا فى مركز مقدس تقليديا (أى فى موضع ومكان ذى قداسة خاصة بحكم التقاليد) هنا يجرى الابتهال - مباشرة - إلى الله من خلال نبيه، دون تدخل الأجداد، وعلى وفق نظام محدد تقدم الأفرع المختلفة للعشيرة أضحيات حيوانية، ويصلون طلبا للمطر والخصب فى العام القادم، وامتياز تقديم أول الأضاحى منوط بأقدم الفروع (العراد urad). وأكثر أقسام العشيرة موثوقية من ناحية النسب، وعلى العكس من هذا فى الشمال إذ إن طقوس إنزال المطر rain making لا تتم من خلال طقوس جماعية تقوم بها العشيرة وتقدم كل فروعها ما يؤكد هويتها المشتركة، وإنما تجرى هذه الطقوس بشكل خاص ad hoc حيث تعسكر مجموعة صغيرة من البدو من المراعى ليصلوا لله طلبا للمطر عند رؤيتهم السحب تتجمع قبل بداية الفصول المطيرة wet seasons .

هذه الفروق فى العبادات الحياتية الجماعية تعكس الفروق السائدة بين الشمال والجنوب فى بنية النسب (سلالات الأنساب) وفى الاهتمام بالبيئة، لكن كى نتجنب سوء الفهم لابد أن نركز - مرة أخرى - على أن الفروق فى ملامح أشكال الأنشطة الدينية المرتبطة بالبنى الاجتماعية فى شمال الصومال وجنوبه إنما هى فى الأساس فروق وجدت فى إطار عام من المذهب السنى حيث المعتقدات السنية والممارسات السنية or-thodox. ففى الجنوب - كما هو فى الشمال - نجد الأولياء أنفسهم أو أولياء على شاكلتهم فى فئات أخرى يجرى توقيرهم بالطريقة نفسها، ولا يسعى أهل الشمال أو أهل الجنوب لزيادة عدد الأولياء، ولا يسعى كلاهما أيضا لعزو مزيد من الطاقات

(البركات) لهم وهذا يجعل لتوحيد إله وتوقير بنية المكانة الأسمى فى الشمال والجنوب على سواء. وهذا التمثّل (الهضم) الشامل للإسلام يبدو - كما افترضت فى مواضع أخرى - متفقا مع تيار المعتقدات الكوشية Cushitic التى سادت قبل الإسلام، فهناك أدلة على وجودها السابق على الإسلام فى الشمال والجنوب.

لكن ربما كان الأكثر إثارة ولفتا للنظر هو التقسيم الأعرض للتركيز بين المجموعتين الصوماليتين اللتين تبدوان - مرة أخرى - وقد تطابقتا مع الفروق الأساسية لظروفهما الاجتماعية البيئية (الأيكولوجية) رغم أنه ليس من السهل تماما توصيف ذلك بدقة. ففى الشمال على نحو خاص هناك خط فاصل واضح بل ومثالى، بين النظام الروحى والنظام العثمانى يجد له تعبيرا صارخا فى الفصل بين أهل الله men of god (وداد wadaad وهى المقابل الصومالى لشيخ العربية) وأهل الرمح أو المقاتلين (الوارنلة warenleh) ، فكل من يكرسون حياتهم للدين ويعملون شيوخا للدين ووعاظا... إلخ ويعيشون به مهما كانت مواردهم الأخرى ينتمون إلى فئة أهل الله، أما الآخرون فهم ببساطة مقاتلون (أى من الفئة الثانية). ومن الناحية العملية فإن المقاتلين وأهل الله priests يتآزرون معا كتفا بكتف لأنهم من سلالة واحدة (تضمهم شجرة نسب واحدة)، وبسبب ضرورات الحياة البدوية والنظام الاجتماعى فإن مستقرات أهل الله (رجال الدّين) مستقلة تماما عن كل مخيمات عالم البدو وقلما تكون قادرة على ترسيخ نفسها. فالواقع أن كل الناس - بمن فيهم أهل الله أو رجال الدين - يبقون أخيرا مرتبطين بالولاء للمجموعة دافعة الدية ومتسلمتها dia paying group، فهى المجموعة التى تقدم الأمان للفرد وممتلكاته، وعلى هذا فمن الناحية العملية نجد أن النظام الاجتماعى الرعوى هو الأكثر سيادة وانتشارا، وإن ظلّ الفاصل بين النظامين نظريا باقيا تدعمه بركة رجال الدين (أهل الله).(٦)

وفى الجنوب يبدو الموقف أكثر اختلافا، فهنا توجد جماعات من رجال الدين (أهل الله) منفصلة ومدارة ذاتيا، وغالبا ما تكون قوية، وكانت قادرة على ترسيخ موضعها

فى المناطق الصالحة للزراعة ولعبت دورا هاما، فى السياسات القبلية فى الجنوب، وأكثر من هذا، فهنا، حتى على المستوى المثالى، فإن الفاصل بين المقاتلين وأهل الله ليس واضحا وضوحا كاملا ولكن يسمح لرجال الدين (أهل الله) بالقيام بدور أكبر وتحقيق نفوذ أوسع فى السياسات القبلية، أكثر مما يسمح به الحكم فى الشمال حقيقة إن بعض قطاعات رجال الدين (أهل الله) قد تسربت داخل الكنفدراليات العشائرية حيث رسخوا وضعهم الدينى بتكوينهم أسرات dynasties دينية وحملوا اللقب العربى "شيخ" فمارسوا فى بعض الحالات فى الجنوب أدوارا سياسية وأدوارا ذات دلالات دينية. وقد أدى هذا إلى إدراج بركات mystical powers هؤلاء الشيوخ فى الحياة السياسية فى الصومال الجنوبى، خاصة عند نشوب الحروب بين العشائر، وهو أمر غريب بالنسبة للصومال الشمالى.

على هذا فالمجتمع الصومالى الجنوبى يعطى انطباعا أنه فى الأمور غير الدينية secular وفى السياسات الداخلية بين العشائر خاصة، يكون التأثير الإسلامى أكثر انتشارا منه فى الشمال، ومن هنا فإن إمكانيات الاستقرار الزراعى الأوسع مدى وما يصاحبه من ملامح محددة للتنظيم الاجتماعى يبدو أنها تقدم ظروفاً أكثر قبولا للتمثل الإسلامى (هضم الثقافة الإسلامية). هنا من المؤكد أنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أنه فى مجتمعات الجنوب الصومالى، يكون الشكل المفضل للزواج هو الزواج من بنات العم الذى يطبق على نطاق واسع، وهذا على العكس من الوضع فى الشمال الصومالى، وعلى أية حال فهذه النتيجة غير النهائية، لا تؤكد عمق التقوى لدى مسلمى الجنوب أكثر منها فى الشمال، من الصعب جدا أن نحكم على هذا بموضوعية، وانطباعى الخاص هو أن مسلمى الشمال ومسلمى الجنوب مخلصون للإسلام ومتحمسون له حماسا شديدا.

الهوامش

(١) للمناقشة التفصيلية لدور المجموعات المتضامنة فى دفع الدية فى مجتمعات الشمال الصومالى انظر :

lewis, 1961, pp 161 ff.

(٢) نوقش هذا بالتفصيل فى . lewis, 1961 & 1962 a

(٣) لمزيد من التفاصيل عن الزواج فى الصومال والعوامل التى تؤثر فى استقراره، انظر : lewis, 1962.

(٤) لعدة أسباب، خاصة للتوزيع على نطاق الأراضى كان من المفضل استخدام مصطلح قبيلة tribe هنا لكننى استخدمت مصطلح عشيرة clan، لأركز على أن الوحدات التى أناقشها فى بحثى هذا تمثل نفس مستوى التجمع الموجود فى عشائر الصومال الشمالى.

(٥) ناقشنا هذا بشكل أكثر اكتمالا فى : lewis, 1955 / 56 & 1962

(٦) عن الفاصل بين رجال الدين (أهل الله) والمقاتلين، انظر : lewis, 1963 .

المراجع

Lewis, I. M. (١)

(1955 / 56) Sufism is somalil and : a study in tribal islam bulletin school of oriental & African studies, vol xvll, pp. 581 - 6029 vol. xvlll, pp. 145 - 60. (٢)

(1961) a pastoral democracy. London. (٣)

(1962 a) historical aspects of genealogies in northern Somali social structure. Journal of African history vol. iii, no 1, pp. 35 - 48. (٤)

(1962 b) marriage & the family in northern somalil and. East African studies, no 136 kempala. (٥)

(1963) dualism in Somali notions of power, journal of the royal anthropological institute, vol. xclll, pp. 113 - 15. (٦)

(٩)

العوامل الاجتماعية فى صلة الجوجو فى تنزانيا الوسطى بالإسلام

بقلم

ب. ج. أ. رجبي

محاضر في علم الاجتماع - الكلية الجامعية

مكريرى - أوغندا

١- مقدمة :

الدراسات عن انتشار الإسلام فى كثير من أنحاء إفريقيا، انشغلت فى الأساس بقضايا الاحتكاك الثقافى أو التبادل الثقافى، لأن قدوم المعتقدات الإسلامية لعدد كبير من المجتمعات الإفريقية قد أحدث تغيرات سياسية واجتماعية راديكالية بصرف النظر عن الجوانب الأكثر ارتباطا بالجوانب الشخصية للمتحولين للإسلام. فمن المألوف الآن فى دراسة الأديان أنه لا يمكن تناولها بشكل مرضٍ دون تقييم كامل للمؤسسات الاجتماعية التى هى جزء لا يتجزأ من الدين سواء باعتبار هذه المؤسسات جانبا ملحوظا للفعل الاجتماعى أو باعتبارها جزءا مكملا للنماذج الاجتماعية الناتجة عن التحليل البِنْيَوى للمجتمعات.

وفى هذا البحث سأدرس اتصال الإسلام بقبائل الجوجو gogo (شعب الجوجو) ورفضهم التأثيرات الإسلامية على ثلاثة مستويات.

أولاً : سنقدم عرضا عاما موجزا للأدلة التاريخية على هذا الاتصال، مع الإشارة لأنواع الصلات المختلفة بين المجتمعات القبلية فى إفريقيا والإسلام، ومن ثم نناقش الجوانب البِنْيوية المتصلة بمجتمع الجوجو وعلاقتها باعتناق الإسلام، وأنهى الحديث فى هذا الصدد بمقارنة مختصرة بين معتقدات الجوجو الدينية ومفهومهم للروح ونشأة الكوْن (الكوزمولوجيا) من ناحية والمعتقدات الإسلامية من ناحية أخرى، مع دراسة لإمكانية التوفيق بينها أى بين معتقدات الجوجو التقليدية، والمعتقدات الإسلامية. وليس من الممكن فى بحثنا الموجز هذا أن نخوض فى التفاصيل التى تحتاج لمقارنات دقيقة، وإنما سنرسم صورة عريضة بخطوطها الخارجية لنخلص منها ببعض النتائج عن البنية الاجتماعية للجوجو، ودور الدين الإسلامى فى بِنى اجتماعية أخرى.

وقد تضمنت أعداد غير قليلة عن الأديان التقليدية (غير السماوية) فى المجتمعات الإفريقية، الأثر الإسلامى عليها، بدرجات متفاوتة من الإطناب والتفاصيل والتأصيل النظرى، وكان من الضرورى أن نرجع لبعضها على الأقل لنوجد خلفية يمكن من خلالها أن نكتشف صلة الجوجو بالإسلام ومؤسساته الاجتماعية والثقافية. لكن فى البداية لابد أن نقرر ما إذا كانت هناك مشكلة يتعين فحصها أم لا، وهذه المشكلة هى : هل كانت هناك صلات كافية بين شعب (مجموعة قبائل) الجوجو والمسلمين بحيث تكون مسألة قبول الجوجو للإسلام أو رفضه مسألة جديرة بالدراسة ؟ هذا بطبيعة الحال - سؤال تاريخى أولى، وهو - لهذا - متصل بتكرار حقائق معروفة عن تغلغل الإسلام فى الشرق الإفريقى عامة وفى وسط تنزانيا على نحو خاص.

٢ – الصلات التاريخية بالإسلام :

تقع مناطق شعب (مجموعة قبائل) الجوجو على بعد نحو ٣٠٠ ميل من الساحل الشرقى لإفريقيا وبالتحديد من دار السلام وباجا مويو bagamoyo هذا الجزء من الساحل الشرقى الإفريقى كان متأثرا بالإسلام تأثرا شديدا منذ القرن السابع عندما أصبح جزءا من دولة الإسلام فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب[٢]، والحقيقة أن ميناء مقدشيو وموانى أخرى على الساحل الصومالى كان أهلها قد دخلوا الإسلام بعد الهجرة مباشرة أى فى سنة ٦٢٢م[٣]. لكن المناطق الساحلية لتنزانيا لم تصبح جزءا متمما من دولة الإسلام حتى القرن الثالث عشر، عندما أصبح الإسلام عنصرا كبيرا فى الصلة بين الساحل الإفريقى الشرقى وتجارة المحيط الهندى[٤]، ولم يرسخ الإسلام أقدامه على الساحل – فى الأساس – بواسطة المهاجرين العرب وإنما بواسطة تأسلم الدول الإفريقية، ويواصل الباحث متى Mathew هذه الفكرة بقوله:

"الملكيات الإفريقية التى أصبحت مسلمة سرعان ما أخذت بأساليب الدول الإسلامية ومؤسساتها وسأناقش فكرتى "الدولة" " والملكية" وعلاقتهما بالإسلام فى سياق لاحق. لكن الذى لا شك فيه هو أن هذه الدول الواقعة على الساحل سواء كانت عربية أم إفريقية كانت اتصالاتها محدودة جدا بالمناطق الداخلية فى تنزانيا، رغم أنه فى القرن الرابع عشر وَجد الرحالة ابن بطوطة أن الكوارى المالديفى (محارات تستخدم كعملة – المترجم) كان يستخدم كعملة خلال أنحاء كثيرة من إفريقيا وأن الخرز beads كان شائع الاستخدام فى الشرق الإفريقى منذ العصور الوسطى وما بعدها. هناك افتراضات مؤداها أنه كان هناك طريق تجارى من كلوة kilwa على الساحل الإفريقى الشرقى إلى الجنوب من دار السلام إلى دولة مالى mali فى الغرب الإفريقى، ولا ندرى لماذا كان للدول الإسلامية على الساحل الإفريقى الشرقى هذه الصلات المحدودة جدا بالمناطق الإفريقية الداخلية وبالتالى كان تأثيرها محدودا جدا أيضا طوال عدة مئات من السنين، ويركز لويس فى تحليلاته عن الإسلام فى الصومال

على أن سلطنات الساحل كان لها تأثير عميق على انتشار الإسلام فى المراحل الباكرة فى الصومال[٦].

وفى القرن السادس عشر كان قوام التجارة القادمة من المناطق الداخلية للساحل هو العاج والعبيد، لكن تصدير العبيد لم يصبح مهما حتى القرن التاسع عشر[٧]، وحتى هذا القرن أيضا من المؤكد أن القوافل لم تكن تتحرك نحو الغرب أى إلى المناطق الداخلية، لكن شعوب (قبائل) المناطق الداخلية فى تنزانيا خاصة النياموىزى nyamwe-zi الذين يعيشون إلى الغرب من الجوجو كانوا يأتون إلى الساحل بقصد التجارة. وكانت بعض الطرق التى يسلكها النياموىزى تمر خلال مناطق (بلاد) الجوجو ومن المؤكد أن هذا هو الطريق الذى استخدمه العرب وغيرهم واستخدمته الإرساليات التبشيرية فى منتصف القرن ١٩ وأواخره ليصلوا إلى أوغنده والبحيرات (العظمى) وكان يمر خلال وسط أوجوجو ugogo. والإشارات الأولى لهذا الطريق وردت – وهو الصحيح – بعد عام ١٧٦٣ عندما استورد ملك بوجندا buganda (كاباكا كياباجو ka-babka kyabagu) أكوابا وأطباقا من المناطق الساحلية وبادل ابنه سيماكوكيرو se-makokiro (الذى شغل منصب الكاباكا من سنة ١٧٩٧ إلى سنة ١٨١٤) العاج بالأقمشة الهندية (الكانيكى kaniki) من الساحل[٨] (الإفريقى الشرقى) من الآن فصاعدا نجد أنه من المؤكد أن التجار المسلمين والعرب كانوا يتاجرون مستخدمين الطرق المارة عبر مناطق الجوجو منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر فصاعدا وربما كانت تجارتهم أكثر ما تكون تسليما وتسلما hand - to - hand من خلال اتصالات محلية مباشرة وتنظيم القوافل فى الطريق المار عبر أوجوجو ugogo يعود إلى أواخر القرن ١٨ وأوائل القرن ١٩، ولم تظهر المستقرات العربية فى نياموىزى nyamwezi إلى الغرب من أوجوجو حتى سنى العشرين[٩] من القرن ١٩، وقبيل سنة ١٨٧٠ كانت هناك مستقرات عربية فى كاجل kagel وأوجيجى ujiji على بحيرة تنجانيقا. لكن التوغل العربى حتى ذلك الوقت كان محدودا جدا فلم يكن العرب كثيرين

فى هذه الأنحاء، وكان الموجودون منهم متمركزين فى المناطق ذات الأهمية المباشرة لهم سياسيا واقتصاديا، كما كان الحال فى بوجندا buganda عندما اعتنق الكاباكا موتيزا motesa الإسلام فى سنة ١٨٦٧ وظل يواظب على صوم رمضان طوال عشر سنين. وإلى الغرب من بحيرة تنجانيقا هزم تيبوتيب (محمد بن حمد) البمبا bemba ورسخ تجارته في العاج فى عامى ١٨٦٧، ١٨٦٨، ولكى يصدر عاجه إلى المناطق الساحلية عقد تحالفات مع الزعيم ميرامبو من قبائل النياموزى، ومن المؤكد أن الطريق الذى استخدمه هو الطريق الذى وصفناه آنفا والذى يمر فى قلب مناطق الأوجوجو. وعلى أية حال فقد كان عدد العرب فى المناطق الداخلية قليلا جدا، لكن معظم التجار على الطريق عبر أوجوجو من طابورا إلى الساحل ربما كانوا من المسلمين.

يحق لنا أن نقول عندئذ إن عددا كبيرا من الجوجو كانوا على اتصال مستمر بالعرب وغيرهم من المسلمين منذ منتصف القرن ١٩ حتى يومنا هذا، وكان الجزء من طريق القوافل الذى يمر خلال أراضى الأوجوجو يعتبره كل المسافرين جزءا غير أمن، سواء لوعورته (جفافه ونقص موارد الطعام فيه) أو للروح العدائية لشعب (مجموعة قبائل) الجوجو. وقد أنشأ العرب مركزا عند الحدود الشمالية الشرقية للأوجوجو فى مبوابوا mpwapwa (المهامفوا mhamvwa) وهذه أصبحت فى وقت لاحق أكثر أهمية فى ظل الحكم الألمانى بوجود محطة تبشيرية فيها، وفى الحقيقة كان هناك مستقرات للنياموزى nyamwezi على طول طريق التجارة فى أوجوجو ugogo كتلك التى وجدت فى أوكاجورو ukaguro إلى الشرق. لكن ظهر أن الصلات كانت محدودة بينهم وبين الجوجو وكان تأثيرهم محدودا على مجتمع الجوجو حولهم بالإضافة إلى أنهم - أى الجوجو - كانوا يطلقون أسماء معينة على الأماكن والشعوب (القبائل)[١٠] ولم يكن العاج متاحا بكميات كبيرة فى أوجوجو، كما أن كلا من أوجوجو وأوكاجورو ukaguru إلى الشرق منها لم تكونا من الناحية السياسية تتملقان بمركزية تسمح بتوقير عدد كبير من الرقيق. يذكر بيدلمان beidelman فى تاريخه للأوكاجورو[١١] ukaguru يظهر

العرب وقد أوجدوا أضخم النظم السياسية وأكثرها كفاءة فى النياموبزى ومنطقة البحيرات مما أتاح لهم تأمين وتنظيم تجارة الرقيق والعاج ".

ويضيف موفت moffet سببا تاريخيا آخر لقبول النياموبزى للإسلام ورفض الجوجو له (الإسلام) :

" ميزة التغلغل العربى الذى لاقى مساعدة متزايدة من براعة النياموبزى فى القتالة (القدرة على الحمل باعتبارهم حمالين بارعين)، وقد تمكن الدين الإسلامى بفضلهم من ترسيخ أقدامه فى الغرب، بينما الجوجو ظلوا وثنيين لم يلحق بهم سوى تأثير قليل"

فالعلاقات بين التجار المسلمين والجوجو كانت تدور فى الأساس على الحق فى العبور خلال أراضى الأوجوجو وعلى تموين القوافل بالإمدادات المطلوبة. وقد فرض الجوجو الضرائب الباهظة على القوافل العربية كما فرضوها بعد ذلك على الإرساليات التبشيرية وغيرها[١٣]، ولا شك أنه كان من الممكن للتجار المسلمين أن يؤسسوا مزيدا من المستقرات فى أوجوجو لينشروا الإسلام كما فعلوا فى مناطق النياموبزى إلى الغرب فقد كان هناك ما يقرب من مائة وخمسين ميلا يقطعها التجار العرب بين أراضى أوجوجو وكانت هذه الأميال تمثل أهم طرق التجارة بالنسبة للعرب فى هذه الأنحاء. من حقنا إذن أن نتساءل : لماذا لم تمتد المستقرات العربية إلى أى مدى فى أوجوجو، ولماذا لم يكن للإسلام أثر كبير على الجوجو ؟

من المسلّم به أن فترة الاتصال بين الجوجو والإسلام كانت قصيرة كما ذكرت آنفا، لكن الدراسات عن الغرب الإفريقى أظهرت أن الزمن time ليس هو العامل الأوحد الكبير فى أسلمة (التحول للإسلام islamization) المجتمع الإفريقى. فهناك أسباب بِنْيوية أكثر أهمية تبين لماذا لم يتغلغل الإسلام فى مجتمع الجوجو بدرجة أكبر رغم الضغوط السياسية الخارجية ورغم طبيعة الإسلام نفسه كدين دعوة (انطبق هذا على

المسيحية إلى حد ما فى وقت لاحق)[١٤]، يتصل بهذا وجود تناقضات لاهوتية وكوزمولوجية (متصلة بنشأة الكون وتطوره) بين الأديان القبلية والأفكار الإسلامية. لقد حقق الجوجو أرباحا إلى حد ما من مرور تجارة المسلمين عبر بلادهم، ومن المعقول أن نفترض أن الإسلام كان من المكن أن ينتشر إذا كان قد وجد أساسا سياسيا واجتماعيا يعينه على الانتشار[١٥].

لا أريد أن أفترض أن الجوجو أظهروا أى رد فعل منظم تجاه الإسلام أو أى أثر لتأثر خارجي، قد لا يكون هذا متوائما مع تنظيمهم السياسى غير المركزى، ومع هذا فإن شكل نظامهم الاجتماعى نفسه وحقيقة أنه لا يزال بكرا intact هو الذى منع تغلغل الإسلام فى أوجوجو، وأود الآن أن أعود إلى بعض هذه الاعتبارات البِنْيوية structural considerations.

٣ - البنية الاجتماعية وانتشار الإسلام:

كان تشرب الإسلام فى مجتمعات إفريقية مختلفة يجرى تفسيره من خلال:

(أ) نظرية الفتوح العسكرية للمسلمين وإيجاد دول إسلامية.

(ب) الاستيعاب السلمى للإسلام قبل وجود الدول (قبل وجود بنى الدول) حيث تمت مواءمة هذه البنى مع الإسلام ومواءمة الإسلام معها.

(ج) نظرية الوقائع التاريخية والانتشار الثقافى، ولأغراض هذا البحث سنتجاهل التفسيرين الأخيرين فالنظريتان الأوليان أ و ب وهما نظرية التوسع العسكرى للإسلام واعتناق الدول الإفريقية السابقة على الإسلام له - أى للإسلام - يمكن - على أية حال - أن تؤديا إلى تسهيل التعميمات البِنْيوية التى مؤداها أن الإسلام لا يمكن أن يتم استيعابه إلا من خلال نظم سياسية مركزية وبِنى دولة، وأنّه حيث توجد السياسات التقليدية فى نطاق

اللادولة stareless لا يكون للإسلام وجود بحكم طبيعته ipso facto . أصل هذه الفكرة أن كثيرا من الدراسات المنشورة عن تأثير الإسلام فى المجتمعات القبلية قد ركزت على الغرب الإفريقى حيث كانت النظم السياسية المركزية هى السائدة منذ أزمنة باكرة، وتحليل الباحث لويس – وهو تحليل مهم جدا – عن الإسلام فى الصومال قد صحح هذا الخطأ وأظهر أن هناك عوامل بِنْيوية متشابكة وكثيرة متضمنة أكثر من هذا العامل الذى يعد تعميمه غير صائب(١٦).

ويؤيد تريمنجهام نظرية الدور" الموحد unifying للإسلام الذى يراه مهما، لكنه يستمر ليفترض أن هذا يعنى – تلقائيا – أن مجتمعات اللادولة statelese لا يمكن أن تتسرب العناصر الإسلامية إليها دون أن تتغير، فهو يحدثنا عن الجالا galla فى الجنوب الأثيوبى قائلا(١٧) :

" لقد ظلوا رعاة قطعان بدوا فى ظل الشكل الجمهورى لحكومتهم ولهذا ظلوا وثنيين..... ونستطيع أن نتتبع تطور كثير من قبائل الجالا galla من مرحلة البداوة والرعى إلى مرحلة الزراعة مع عملية موازية فى التطور السياسى من نظام ديمقراطى إلى نظام أرستقراطى، وفى المجال الدينى من الوثنية إلى الإسلام أو المسيحية ".

وعلى أية حال فالإسلام أكثر مرونة (وتجاوبا) من هذا التفسير المقترح، وقد أظهر لويس lewis أنه بين الصوماليين الشماليين البدو الرعاة الذين يتسمون" بجمهورية" عالية highly republican (المقصود كما يفيد السياق عدم وجود حكومة مركزية – المترجم) كانت الطرق الصوفية أكثر تكاملا (تلاحما) فى البنية السياسية غير المركزية وفى البنية العشائرية السلالية، منها فى مجتمعات الجنوب الصومالى الزراعية الأكثر استقرارا حيث ظهرت تنظيمات سياسية من نوع يشبه الدولة state - like.

لقد قدمت هذا المثال لأوضح أن العلاقة السطحية بين" التعميم البنيوى" بمعناه العريض من ناحية واستيعاب الإسلام من ناحية أخرى إنما هو ربط خاطئ وغير مثمر فما يجب أن نظهره هو تساوق compatibility (أو عدم تساوق) علاقات بِنْيوية بعينها مع الأفكار الدينية والكوزمولوجية (المتعلقة بنشأة الكون) داخل المجتمع، مع العناصر الأساسية للدين الإسلامى وما يتصل به من جوانب ثقافية. وهناك تحليلات دقيقة منشورة تشير إلى هذه القضايا فيما يتعلق بكثير من دول الغرب الإفريقى مثل النوبى nupe والفولانى والهوسا (الحوصة) وغيرها (انظر قائمة المراجع فى آخر هذه الدراسة). فعلى سبيل المثال نجد أن الدراسات التى قام بها ستننج stenning وسميث[١٠] smith وصفت دور الحرب والتوسع السياسى فى دول الفولانى الإسلامية، كما أن نادل nadel قد أظهر الاستيعاب السلمى للإسلام وتكيفه فى مرحلة ما قبل وجود دولة النوبى nupe، وهذه الدراسات لم تظهر التوائم fitting together التفصيلى والمنطقى بين المؤسسات الإسلامية والمؤسسات التقليدية والأفكار التقليدية فحسب ولكنها أظهرت أيضا الرفض المتتابع لعناصر بعينها فى الثقافة والشريعة الإسلاميتين، حتى لو كان قبولهما (الثقافة والشريعة الإسلاميتين) يبدو من الأمور المنطقية لأول وهلة أو بتعبير آخر عند أول نظرة. لكن ما دام مجتمع الجوجو لا مناص من القول إنه يشبه فى بنيته بنى الدول كما أن بنيته تشبه التنظيمات العسكرية الغازية، لذا فالأمر مرتبط بأن ننظر بتفصيل أكثر فى التحليلات المتعلقة بالإسلامى فى الأنظمة السياسية غير المركزية لتسهيل تبين أوجه الشبه أو بتعبير آخر للتقريب بينهما حتى يمكن فهم المراد.

ورغم أننى انتقدت آنفا تطبيق نظرية العلاقة بين مجتمعات اللادولة فى صلتها بالإسلام من ناحية وعدم قبولها له (للإسلام) من ناحية أخرى، وحذرت من تعميم ذلك تعميما شديدا، فهناك بعض الأدلة تظهر أن الشعوب (القبائل) الرعوية أو شبه الرعوية التى لا تحظى بنظم سياسية مركزية قاومت الإسلام (وغيره من العقائد القائمة على

الإيمان الباطنى mysticism) أكثر من غيرها، وعلى هذا يقول ستننج stenning عن الفولانى الرعاة[٢٠]

ويصل لويس إلى نتيجة عن التأثير الأوسع للإسلام فى المجتمع الصومالى[٢٣]:

" إنه لأمر حقيقى تماما أن الإسلام هو المنبع الرئيسى للثقافة الصومالية، وعلى هذا ففى السياق الدينى نجد أن اعتناق المسلم لهذه العقيدة يعنى تدشينه مواطنا صوماليا فى مجتمعه".

ففكرة إله السماء (الواق waaq) وهى فكرة كوشيّة Cushitic sky god سادت قبل الإسلام، فيها (أى فى هذه الفكرة) عناصر كثيرة مشتركة مع الفكرة الإسلامية عن الله لدرجة أن الصوماليين (المسلمين) يطلقون على الله الألفاظ نفسها التى كانوا يستخدمونها عند وصفهم لإلههم الكوشى قبل الإسلام. وعلى هذا فإن القواعد الأساسية التى على أساسها تلاحم الإسلام مع المجتمع الصومالى هى :

(أ) موازاة سلسلة النسب الصوفى لسلسلة النسب الصومالى.

(ب) انسياب النعمة القدسية (البركة) من سلسلة النسب القرشى خلال سلسلة النسب الصومالى (الأبتيرسنيو abtirsiinyo).

(ج) التشابه الأساسى بين الإله الكوشى الذى كان يعبده الصوماليون قبل الإسلام والأفكار الدينية الصوفية المرتبطة ببنية السلالة وشجرات الأنساب. وبهذه الطريقة فإن المقابر (المقامات) التى كانوا يوقرونها قبل الإسلام لقوتها الكوشية أصبحت الآن أضرحة موضع توقير منهم بوصفها تقدم بركة إسلامية،[٢٤] يمكننا أن نقول عن استيعاب الصوماليين للإسلام إن كل ملامح البنية الاجتماعية الصومالية التى يعد تفاعلها مع الإسلام مهما، كانت مرتبطة بالمؤسسات الدينية الكوشية قبل الإسلام[٢٥].

وثمة عنصر تنظيمى أبعد مدى هو عنصر الجماعة الصومالية التى أنجبت دعاة متجولين (وداد wadaad) راحوا يتنقلون بين المخيمات يعلمون اللغة العربية والقرآن، وعملوا أيضا قضاة غير رسميين حاملين معهم رسالة الشريعة وقاموا بالدور نفسه الذى قام به رجال الدين (المعلمون mallams) فى الغرب الإفريقى[٢٦] لقد نشر الإسلام جوانبه التشريعية من خلال تعليم هؤلاء الدعاة الجوالين (الوداد) للغة العربية رغم أن الشريعة لم تكن تطبق عن نطاق واسع فى المجتمع الصومالى بعكس الجوانب ذات البعد العقائدى. فتلك حازت انتشارا أوسع[٢٧] وعمل الوداد (الدعاة الجوالون) أيضا كوسطاء لفض المنازعات بين العشائر والجماعات ذات الأنساب المختلفة، وكان هذا هو دورهم البنيوى الأساسى لقد كانوا مهيئين لهذا - بشكل يدعو للإعجاب - ذلك لأنهم وقفوا محايدين متمسكين بالقيم الإسلامية الجامعة بعيدا عن الانتماءات لسلاسل الأنساب وعن الجماعات دافعة التعويضات (ربما كان المقصود الجماعات الملتزمة بدفع الديات وتسلمها -المترجم)، رغم أنهم لم يكونوا يستطيعون تحرير أنفسهم تماما من هذه الارتباطات. لم يكن لديهم سلطة رسمية لكنهم عملوا كوسطاء لحل المنازعات، ويلخص لنا لويس أهميتهم والظروف التى أدت إلى ظهور اختصاصيين فى أمور الدين[٢٨]:

"ربما من خلال الدعاة الجوالين (وداد) الذين ظهروا خلال الجماعة، استطاعت الصوفية ممارسة أقصى نفوذ لها فى بنية المجتمع الصومالى"

ويركز جرينبرج Greenberg أيضا على دور الدعاة المسلمين Islamic reachers وتعلم اللغة العربية فى نشر الإسلام بين هوسا كانو kano hausa فى السودان الغربى (المقصود الغرب الإفريقى- المترجم)، فهو - فى الحقيقة - يجعل هذا الجانب أساسيا فى اعتناقهم للإسلام، مفترضا أن دور التجار العرب واتصالاتهم كان دورا محدودا جدا[٣٠].

لقد أمعنت النظر فى هذه المادة متأملا مجتمعات أخرى عندما رغبت فى افتراض أن هذا النوع من التحليل يحد من الشرط المسبق المتعلق بالبنية الاجتماعية الملائمة لقبول الإسلام فى المجتمعات نصف الرعوية التى لا تحظى بالمركزية non - centralized societies، سأناقش الآن بعض الجوانب البِنْيوية فى مجتمع الجوجو، وأثر معتقداتهم الدينية والمتعلقة بنشأة الكون (كوزمولوجيتهم) فى علاقاتهم بالمؤثرات الخارجية خاصة الإسلام.

٤- البنية الاجتماعية للجوجو والإسلام:

كما أشرت آنفا لم يكن التنظيم السياسى التقليدى للجوجو ذا بنية مركزية تتخذ شكل دولة ولم يكن لديهم تنظيم قائم على الأنساب lineage (قبائل، عشائر، أفخاذ... إلخ) يمكنهم من خلاله تحويل النسبة الأبوية إلى قبائل أو أية وحدات أخرى سياسية أو محلية.

فالجوجو شعب (مجموعة بشرية) بنتوية (من البانتو Bantu) ذات انتماء أبوى يقطنون وادى رفت rift الشرقى حيث ينفسح هذا الوادى ليكون جزءا من السهول الجافة فى وسط تنزانيا وهم يعيشون على الزراعة ويمكن وصفهم بأنهم سكان مستقرون، لكن المنطقة هامشية اقتصاديا وتعانى - بشكل متتابع - من الجفاف والمجاعة. والسكان يتحركون فى هذا الحيز المكانى - تحركا نسبيا - لأن الزراع وكثيراً من الجوجو يمتلكون قطعانا كبيرة من الماشية والخراف، وحول هذه القطعان يتمحور كثير من قيمهم والجوجو لا يورثون الأرض فمن الصحيح أن نقول إنه رغم التغييرات التى حدثت اليوم فإن القرارات المتعلقة بالماشية والدواب أكثر أهمية بشكل عام - عند الجوجو - من القرارات المتعلقة بالمحاصيل والأرض.

ويعيش الجوجو فى مساكن واسعة (كايا kaya) منتشرة عبر سهل تملؤه الشجيرات الشوكية thorn scrub يشكل معظم بلادهم (مناطقهم) ورغم أنه قلما توجد وحدات متميزة جغرافيا يمكن أن نسميها قرى، فإن المساكن (الدور) متجمعة بروابط اجتماعية وروابط الجيرة، وتسمى مجموعة المساكن هذه - رغم تباعدها النسبى - ما تومبى matumbi، وهذه تقع فى نطاق مناطق صغيرة مرتبطة طقسيا ritual يمكن أن نسميها بلادا أو دولا countries وتسمى بلغة الجوجو : ييسنى yisi. هذه الوحدات لها حدود محددة لكن ينقصها المعنى المدنى السياسى لأسباب سنذكرها وأثناء الفترة التى كنت أجرى فيها بحثى لم يكن سكان أى منطقة من هذه المناطق المرتبطة بطقوس بعينها ritual areas ليزيدون على أربعة آلاف أو خمسة آلاف نفس.

وكل شخص ينتمى إلى إحدى العشائر الأبوية (مبيو mebeyu) ، بعضها تبيح الزواج من خارجها، وبعضها لا يبيح ذلك، رغم أن المبدأ العام هو الزواج من داخل العشيرة، وتنقسم العشائر إلى أفخاذ sub - clans حاملة أسماء تنطوى على إطراء (مدمج) praise - names (milongo) مرتبطة بتجنب الممنوعات أو الميزيلو mizilo بلغة الجوجو والمقصود بالميزيلو الأشياء التى لا يجوز لمسها أو قتلها أو أكلها. (طابو) وكل منطقة طقسية (أى كل منطقة ملتزمة بأداء طقوس معينة) مرتبطة بعشيرة واحدة بواسطة امتلاك العشيرة لأحجار المطر rain - stones ومقعد خاص بمسئول إدارة الطقوس st ool وغير ذلك من الأدوات الطقسية التى تستخدم لإنزال المطر وضمان خصوبة أراضى المنطقة، وهذه الأدوات الطقسية يجرى توريثها نظريا فى إطار العشيرة توريثا أبويا على وفق نظام البكورة (أى توريث الابن الأكبر).

لكن هذه العشائر تتحرك كثيرا فى نطاق المناطق الطقسية لوجود زيادة قليلة فى تعداد كل منطقة، فعضو العشيرة الذى يمتلك بشكل دائم أحجار المطر يسمى مالك المقعد أو صاحب الكرسى stool (وبلغة الجوجو : الموتيمى mutemi أو ألمونيا ليجودا munyaligoda) وهو الذى يدير الأنشطة الطقسية، وأمور الزراعة والمطر والخصوبة فى

المنطقة، وكل صاحب دار homestead ومن يقطن معه ممن يأتون ليعيشوا داخل حدود المنطقة يجب عليهم قبول القيادة الطقسية وقبول تمتع الموتيمى mutemi (mimbi) وأعضاء العشيرة الآخرين بالأفضلية. لكن السلطات المدنية والسياسية والعسكرية والقضائية للزعماء الطقسيين (الذين يؤدون الطقوس الآنف ذكرها ويشرفون عليها) محدودة جدا، وقلما تشبه مناصبهم مناصب الزعامات القبلية أو العشائرية التقليدية chieftainship، حتى فى الأمور الطقسية يكون الموتيمى mutemi (مؤدى الطقوس والمشرف على تنفيذها) إلى حد ما، معتمدا على المقدس (العراف أو المتنبئ diviner) الذى عادة ما يكون فى منطقة طقسية أخرى، وغالبا ما يبعد عن مكان إجراء الطقوس مسافة غير قليلة وهذا العراف (البعيد) لابد من استشارته قبل البدء فى معظم الإجراءات الطقسية فهو الذى يقدم العلاج medicines اللازم للخصوبة والحماية، وللجوجو أيديولوجية قائمة على السلالة الأبوية (النسبة للأب) عادة ما ترتبط بالتوريث والخلافة succession، لكن شجرات الأنساب لا يجرى تذكرها بأى درجة من العمق، إلا فى حالة العشائر التى لها سلطان طقسى ritual power. وهذه العشائر ليس لها سلالات محلية (ذرية محلية localized lineages) بأى حجم، وهى ليست متحدة not corporate، ورؤساء الدور المجاورة أو القريبة هم – غالبا – الأب والأبناء (الذين يعيشون مع أمهاتهم) فى الدرجة الأولى من دائرة الأسرة، وبعد موت الأب يعيشون فى مجموعات (الإخوة من الأب والأم) مع أمهاتهم. إذ يجب أن يعيش الإخوة متقاربين لضرورة اشتراكهم فى طقوس دفن أبيهم (إقامة بلاطة المدفن gravestone – السيتنجيلو citenjelo) ، لكن تكوين الدور أبعد ما يكون عن أن تكون قائمة على مجموعات ذات قرابة أبوية مع الزوجات والذرية، وفى الجنائز وغيرها من المناسبات الطقسية يجرى توظيف الروابط الأبوية لتجميع الناس والعشائر وأفخاذ العشائر، لذا فالروابط الأبوية تصبح مهمة فى مثل هذه المناسبات، لكن – فى معظم المناسبات – نجد اختلافا كبيرا فى الارتباطات والانتماءات العشائرية فى شبكة القرابات – فكل هذه الصلات لها دور فى معظم المناسبات.

ولا ترتبط عشائر الجوجو بعضها ببعض بأى سلاسل نسب شاملة أو بأى ميثولوجيا، فكل منها تتابع أصولها حتى تصل به إلى شعب (قبيلة) مجاور كثير العدد مثل الهيهى hehe والنيامويزى nyamwezi والماساى masai والكاجورو kaguru والساجارا sagara والساندوى sandwi والبورونجي burungi ... إلخ. والأجيال التى تذكر عند تتبع الأصول عادة ما تكون قليلة جدا، إذ قلما تزيد على ثلاثة أجيال أو أربعة، وهناك حكايات تاريخية وميثولوجية عن الأسباب التى جعلت مؤسسى العشائر يتركون قبائلهم والمناطق الأصلية التى نشئوا فيها، ليأتوا فيستقروا فى أوجوجو، وعلى أية حال فكل عشيرة مرتبطة بعشيرة أخرى أو أكثر، بعلاقات قوامها الفكاهة والمداعبة Playmatos وهذا يشكل نوعًا من القرابة joking relationship (ووتانى wutani) يجرى إحياء ذكرياتهم فى تواريخ العشيرة. وبعض هذه العلاقات التى قوامها المزاح joking ترجع الروابط نظريا إلى قرابات بعيدة، لكن الجوجو لا يتابعون سلاسل أنسابهم إلى أصل مشترك وهجرات تاريخية يمكن – بأية طريقة – أن تربطهم بأصول إسلامية أو عربية.

كانت السلطة السياسية والمنزلية status مرتبطتين إلى حد كبير بالثروة ممثلة فى قطعان الماشية، والقدرات الشخصية، والقدرة على ممارسة السحر، وليس هناك مجال لتوارث المناصب السياسية المدنية، فالقادة الطقسيون (الذين يمارسون الطقوس ويشرفون على تنفيذها) بضبطهم لهذه الطقوس وتحكمهم فى الخصوبة إنما يمارسون قدرا من السيطرة أيضا على المنتجات الطبيعية لبلادهم، بمعنى أنهم يستطيعون من منظور طقسى أن يمنعوا استثمار أى منها (أى من هذه الموارد أو المنتجات الطبيعية). إن كان هذا ضروريا، لكن ليس هناك شكل من أشكال الضريبة (باستثناء صيد بعض الحيوانات خاصة البنغول وهو حيوان آكل للنمل pangolin ويسمونه nyamung umi) ولا يفرض الزعيم الطقسى ضريبة حق انتفاع على الأرض ولا على استخدام أى مورد من الموارد الأخرى. لكن سلطته الطقسية تمكنه من أن يكون محكما فى حالات الاتهام

بممارسة السحر (ضد الغير) والقتل لكنه لا يمتلك أية سلطة قضائية فى فض المنازعات أكثر مما يمتلكه إلى واحد من كبار السن (الحكماء elders) وليس له قوة عسكرية، وبعض الواتيمى watemi يجمعون قطعانا كبيرة وزوجات كثيرات ويحتكرون العبيد الذين تم أسرهم فى الحروب لكن مكانتهم يمكن أن تكون مساوية لمكانة أى شخص يمتلك قطيعا كبيرة ودارا، ليس هناك استعدادات فى مجتمع الجوجو لممارسة شرعية لسلطة سياسية أو إدارية أكثر من هذا.

فالزعماء الطقسيون – إلى حد ما – يشبهون السلاطين الصوماليين (sultans chiefs or) الذين لديهم أيضا وظائف جالبى المطر وتعزى إليهم طاقات دينية، والفارق أنه فى الصومال وجدنا أن الزعيم chief هو رأس لقبلية (مجموعة متصلة قرابيا) يلتقى نسبها فى جد (أبوى) أعلى (مشترك) ورغم أنه لا يقبض على زمام السلطة فى دولة مركزية، فقد كانت وظيفته الأكثر أهمية هى أن يتصدر المهرجانات (الاحتفالات) التى تعقد عند مقامات (قبور tombs) الأجداد القبليين الذين تتسمى القبيلة بأسمائهم eponymous . وعلى هذا فقد كان هو أقرب الأحياء إلى الله god فى هذه المجموعة القرابية، فهو ذو علاقة خاصة بالله، فالزعيم القبلى chief بمعنى من المعانى مقدس، أما الزعيم الطقسى عند الأوجوجو فليس رأسا لمجموعة قرابية تكوِّن تجمعا وإنما هو ببساطة يتصدر عمليات الطقوس فى منطقة جغرافية معينة يقطنها أفراد من قرابات وصلات مختلفة كثيرة. فهو ليس بأى معنى من المعانى أقرب لأى قوة إلهية (أو قدسية) من أى شخص آخر وعادة ما كانت صلات الأوجوجو بالعرب وغيرهم من التجار المسلمين فى بواكير التغلغل الإسلامى قائمة على أساس المبادرة الفردية، وفى الحقيقة فقد كان يتم إبعاد الزعماء الطقسيين بحكمة عن الغرباء مخافة أن يلحقهم بعض الضرر الجسدى مما يعكر صفو السّلام الطقسى فى الوطن للخطر. وليس للزعماء الطقسيين أية حقوق احتكارية على الموارد المحدودة من العاج أو غيره من البضائع

القابلة للاتجار فيها، وليس لهم سلطات عسكرية تمكنهم من ممارسة التجارة فى الرقيق[٣١]، حتى إذا أمكنهم الاستحواذ على سلطة سياسية بتحالفهم مع التجار المسلمين والإسلام، فلم تكن هناك أساليب شرعية لممارسة هذه السلطة من خلال بنية مجتمع الجوجو[٣٢]. والحقيقة فإنه من الواضح أن دور الزعيم الطقسى والأساسى الذى يقوم عليه لا يتسق إطلاقا مع التحول للإسلام ولا مع الارتباط بشجرات أنساب مع العرب أو مع أية مجموعة مسلمة، ذلك لأن تسويغ (أو تبرير) السلطة الطقسية عند بعض عشائر الجوجو لا يقوم على ارتباطهم بالمناطق التى قدموا منها أو الشعب الذى انحدروا من صلبه، والأقرب للصحة أنه يقوم على جانب من التاريخ يحكى عن كيفية استحواذهم على الهيمنة الطقسية على منطقتهم (الجغرافية) خاصة، إما بقدومهم ومعهم أحجار المطر **rain stones** إلى مكان خال فعليا أو باستحواذهم على أحجار المطر هذه من مجموعة كانت موجودة فى هذه المنطقة فعلا، بطريقة مقبولة شرعا (بغير طريق السرقة أو الاحتيال....) **justifiable**

وعلى هذا فعشائر الجوجو ليس لديهم وسائل أو أسباب لربط أنفسهم - تاريخيا - بأى مجموعة قوية أو ذات سلطان، من الغرباء **outsiders** سواء من المسلمين أم من غيرهم، وليس هناك أساس أو حاجة لسلاسل أنساب روائية تدعم سلسلة نسب القائمين على السلطة (أو بتعبير أدق السلطة القائمة على الانتساب لذرية)، فالعشائر والأفراد - على هذا - لا يمكن استغلالهم بالنعمة القدسية (البركة) على وفق سلالاتهم، فيما عدا ما يتعلق بالمناطق (الجغرافية) التى لهم فيها زعامة طقسية، فالمكان أو الموضع (أو المنطقة الجغرافية) هى التى تخوّل السلطة الطقسية وليس الانتماء السلالى بشجرة نسب مبروكة (قادرة على منح البركة).

لقد رأينا - إذن - أنه ليس لدى الجوجو مجموعات مهيمنة سياسيا أو عشائر مهيمنة سياسيا يمكنها أن تستغل الإسلام سياسيا كما حدث فى دول الغرب

الإفريقى[٣٣]، ولا تستطيع عشائر الجوجو ولا مجموعاتها القرابية أن تتخذ حكايات خرافية (ميثولوجيا) عن أصل origin لها يمكنها أن تربطه بسلالة النبى أو غيره لتؤكد انسياب البركة وهو أمر وجدناه مهما عند الصوماليين[٣٤]. ففكرة البركة (النعمة القدسية) غريبة بالنسبة لكوزمولوجيا الجوجو، فتنظيمهم القرابى وعدم تشعبهم إلى فروع وأفخاذ....الخ على وفق شجرات النسب لا يجعل أفكارهم الدينية والكوزمولوجيا تؤهل للارتباط بالعقائد الإسلامية. والجوجو لا يفكرون فى أرواح الموتى بوصفها تمثل شجرة نسب تنتهى بالله God كما ذكرت آنفا، ولا هم يقولون بقريب Kin أعلى Senior حى، فهم لا يؤمنون بأكثر من موجود له طاقة روحية أو قوة روحية. فكبار السن (الحكماء) هم ببساطة الأكثر التصاقا بأرواح الموتى لأنهم كانوا يعرفون معظمهم عندما كانوا أحياء ولأن كبر سنهم أعطاهم مزيدا من الحكمة على الصعيدين، المدنى (الدنيوى) والدينى.

لكن قبل أن أخوض فى مزيد من الفحص عن الأفكار الدينية للجوجو وكوزمولوجيتهم (فهم لنشأة الكون)، ومعنى عدم قبولهم للإسلام فسوف اضع فى الاعتبار قضية بِنْيوية أخرى :

ليس هناك فى مجتمع الجوجو أية مجموعة أو جماعة من الاختصاصيين يمكنهم أن يأخذوا على عاتقهم مهمة المعلمين الدينيين الذين يمكن أن تنتقل إليهم مهمة نشر الدين الإسلامى وثقافته. وكما لاحظنا فإن أهمية هذا الدور فى انتشار الإسلام فى الغرب الإفريقى والصومال كان واضحا ففى دول الغرب الإفريقى غالبا ما كان هناك عدد كاف من الاختصاصيين الدينيين، وفى الصومال ظهر هؤلاء الاختصاصيون (علماء الدين) من التجمعات الدينية نفسها وكان لهم وظيفة محددة خارج إطار العقيدة والشريعة الإسلاميتين. أما فى الجوجو فلم تكن هناك مجموعة أو فئة من الناس داخل المجتمع الجوجوى يمكنها أن تحمل على عواتقها هذه المهام، وقد ظهره آنفا أن

مجتمعات المسلمين الصغيرة التى ظهرت على طول طرق التجارة المارة خلال أوجوجو Ugogo كان تأثيرها ضئيلا على الجوجو أنفسهم. وكل الحرفيين الجوجو مثل الحدادين والعرافيون diviners والخزافين وصانعى السلال وغيرهم استمروا فى المشاركة فى الانشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع ككل. لم يكن هناك اختصاصيون (يقصرون عملهم على مهنة واحدة) سوى عدد محدد من العرافين وقد حققوا نجاحا لدرجة أنهم لم يعودوا يشتركون فى أنشطة اقتصادية اخرى(٣٥). لكننا نعود مرة أخرى فنذكر أنه ليست هناك جماعة للعرافين وليس لهم ما يشبه النقابة بل ولا يشكلون مجموعة طقسية Cull- group، وإنما تنتقل مهارة العرافة عبر الأحلام (الرؤى المنامية) مما يؤكد اختيار أرواح الموتى وليس من خلال التدريب على اكتساب مهنة وتعلم حرفة(٣٦). وعلى أية حال فإن معرفة القراءة والكتابة، والنشر من خلال صحائف مكتوبة رغم أهميتها، فإنهما لم يكونا دائما مسألة ضرورية فى نشر الإسلام. فهناك أدلة تشير إلى أن أغلبية سكان الدول الإسلامية فى العصور الوسطى فى الساحل الإفريقى الشرقى كانوا لا يعرفون القراءة والكتابة ووجدنا نقصا واضحا فى الكتابات فى بقايا مدنهم(٣٧).

وكى أنهى هذا القسم من بحثى لا بد أن ألفت النظر إلى وجود عدد من العناصر الثقافية فى مجتمع الجوجو يمكن اعتبارها من بعض الجوانب مرتبطة بعناصر ثقافية اسلامية. منها الختان ومراسم استهلال مرحلة البلوغ التى تم استيعابها من المؤسسات القبلية فى كثير من اتحاد الغرب الإفريقى وتم قبولها كجزء من العقيدة الإسلامية وأهمية استهلال مرحلة البلوغ فى النظم (الطرق orders) فى الصومال. ناقشها الباحث لويس Lewis. لكن الختان فى فكر الجوجو لا يتضمن الاندراج فى مجتمع دينى وليس طريقا إلى الله. قد لا يكون هناك تأثير إسلامى فيما يتعلق بالختان لدى الجوجو فى أى جانب من جوانبه الدينية والثقافية والوظيفية دون تغيير راديكالى

(جذرى) فى الأساس الذى يقوم عليه. فالختان لا يزال مرتبطًا ارتباطًا متينًا بالأفكار الدينية للجوجو وخصوبة بلادهم فى ظل تأثير الزعماء الطقسيين (ممارسى الطقوس).

٥- دين الجوجو والإسلام:

يؤمن الجوجو بأرواح الموتى (ميلونجو milungu) وبقدرتها على التأثير فى الأحياء. فكثير من الأحداث الطيبة والسيئة تعزى لتدخل أرواح الموتى، لكن الموت لا يعزى إليهم، وإنما هو - دائما - نتيجة السحر Witchcraft. ويجرى منع تدخل أرواح الموتى بعدة طرق وفى فترات متتابعة. لكن الطقوس التى تؤدى بشكل منتظم بقصد منع هذا التدخل مرتبطة بأرواح الزعماء الطقسيين فى البلاد من خلال أداء الطقوس السنوية التى تقام من أجل الخصوبة وإنزال المطر والحماية من الأمراض والكوارث الطبيعية. ومعظم أرواح الأسرة تمنع - فقط - بشكل غير منتظم نتيجة تحريض العراف a diviner.

والأرواح التى يمكنها أن تحدث تأثيرا على الشخص وتتدخل فى شئونة ليست هى وحدها أرواح أجداده وأسلافه وإنما هناك دائرة واسعة من أرواح والأقارب عن طريق الأب وعن طريق الأم وأرواح زوجته وأقاربها. وعلى العراف أن يقرر أى الأرواح يقترب لا بد ان يقترب فى مناسبات خاصة، لكن المشاركين فى الطقوس عليهم ان يرددوا أسماء كل أقاربهم الموتى الذين يمكنهم تذكرهم فى لحظة خاصة (معينة). وأى من الأرواح يمكن تقريبها (استخصارها) من خلال شاهد قبر والد الشخص، إن كل الأرواح تكون فى المكان نفسه. ونادرا ما يكون من الضرورى أن يعرف المرء مكان قبر جده فالحقيقة أنه غالبا ما يكون بعيدا جدا. وبعض الطقوس الصغرى الخاصة بالمنع prohibition يمكن إجراؤها فى البيت عند إحدى دعائم السقف للغرفة الخارجية.

ويربط الجوجو ربطا قويا – حتى ولو ضمنيا – بين الماشية وأوراح الموتى. وأفضل طريقة لمنع هذه الأرواح هو تقديم الأضحيات ومن الضرورى أيضا أن تؤدى كل الطقوس الاسترضائية (لاستعطاف أرواح الموتى) فى الصباح الباكر قبل إخراج القطيع للرعى. والا تفرقت الأرواح ولم تأت لتسمع ما تقول ". وثمة دلالة أخرى على هذا الربط وهو أنه عند تقديم البيرة (الحقة) كقربان أو عن الإراقة القربانية beer sac-rifices or Libations (misambwa) تصنع حلقة من الطين أو من رواسب البيرة (الجعة) لتوضع حول العمود (السناد) الصحيح وتصب فيه الجعّة (البيرة). هذا المزود (الحوض) يسمى مولامبو Mulambo، وهو أيضا نفس المولامبو الذى يجرى إعداده عند الآبار خلال موسم الجفاف لتشرب منه الماشية. وفى نهاية الاحتفال الطقسى يتم إحداث ثغرة (مجرى) فى هذا المِزْوَد الطقس، ويُسمح للبيرة (الجعة) بالانسياب فى الاتجاه الذى أتت منه العشيرة. وتسمى هذا الفتحة أيديهو Ideho الذى هو البوابة إلى زريبة الماشية والذى هو أيضا بوابة الدار.

ورغم أنه فى الحالات الخطيرة لا بد من التضحية بالماشية إرضاء لأرواح الموتى فإن هذا لا يكون عادة إلا فى الطقوس الجماعية من أجل البلاد كلها، ولأرواح الرأس الطقسى أو لأرواح الزعماء الطقسيين ritual gead. لكن أرواح الموتى لا تُعامل برعب وخشية بأى حال من الاحوال، وإنما تجرى مخاطبتها أثناء إقامة الطقوس بطريقة المخاطبة العادية التى تجرى كل يوم، بل وأحيانا بطريقة إيجابية فجة(٣٨). ورغم أن أكبر أعضاء الأسرة سنا لا بد أن يكون حاضرا، فإن خليطا كبيرا من الناس يشاركون ويخاطبون الأرواح معظم الطقوس ويتم اختيار شخص للقيام بهذا بسبب وضعه فى جيله وسنه وكذلك بسبب أى ارتباط له بالقوى الروحية. ويتذكر أعضاء الجيل الاكبر اسماء الموتى وبالتالى فهم يستطيعون – أكثر من غيرهم – إقامة الاحتفالات الطقسية بدقة أكثر.

وهناك حالة أخرى تستطيع فيها أرواح الموتى الاتصال بالأحياء والعكس بالعكس، وذلك من خلال امتلاك الروح Kutowa macisi لكن أى شخص يمكن أن تتملكه الأرواح وليست هناك أية مجموعة عبادية أو بتعبير آخر مجموعة مؤدية للطقوس Cult - group مرتبطة بمهمة تملك الأرواح. فالوسطاء الروحيون Mediums لا يشكلون مجموعة خاصة ذات وظائف دينية.

وعلى هذا، فرغم وجود فكرة أن الموتى يمكنهم أن يتدخلوا فى أمور الأحياء، فليست هناك فكرة أنهم مرتبطون ارتباطا وثيقا بأى مصدر آخر لقوة فائقة للطبيعة، كما أن هذه الأرواح كما ذكرت آنفا لا تسبب أى رعب (لمستحضريها) وقد تتضايق الأرواح وتنزعج إذا أجرى إهمالها لكنها لا تكون وسيطة أو شفيعة من أجل أية قداسة divinity أخرى (ربما كان المقصود : عرافة) والحقيقة فإن اسم مؤسس العشيرة قلما يجرى ذكره عند إقامة طقوس الاسترضاء (أو الاستعطاف أو الترضية propitiation) فالجوجو يقولون إنه من ضمن من يطلق عليهم واكوكو زيتو " zeto Wakuku اجدادنا، أجدد لكل الانواع "our ancestors of all kinds وهذا أقصى ما يمكن للمرء ان يصل اليه. وليس هناك سلم تصاعدى (طبقية) للأرواح وليس هناك ضرورة تجدها الأرواح للتدخل باسم الاحياء أو نيابة عنهم. وليس هناك سلاسل نسب لأجداد تتسمى (الجماعة) بأسمائهم ويتعين حضور أرواحهم رغم أن المجموعة السلالية الكبرى (التى يمكنها أن تتبع نسبها الأبوى) يمكنها فى بعض السياقات ان تتسمى باسم الجد الأعلى، لكنه لا يقدم على نحو خاص وليس لروحه سلطان أقوى من سلطان أية أرواح أخرى. وعادة ما لا يكون قبره معروفا. والاستثناء الوحيد هو – مرة أخرى – حالة العشائر التى لها زعماء طقسيون، فهذه العشائر تزعم أنها تعرف قبور كل أجدادها الطقسيين ritual فى البلاد.

واضح إذن أنه رغم أن لدى الجوجو زعماء دينيين لهم سلطان طقسى معتبر، فإنهم – أى هؤلاء الزعماء – ليسوا رؤساء لمجموعة دينية بأية حال من الأحوال وليس

لهم ارتباطات بنسق (نظام) خاص لموجودات روحية يتعين التواصل معها وحدها. إنهم بباسطة يقبضون على زمام الطقوس فى المنطقة وعلى الطقوس المتعلقة بالأفراد داخل هذا النطاق فى أى وقت من الأوقات ممن لا يشكلون مجموعة قرابية مرتبطة بتجمع يدور حول نظام مرتبط بنسق من أنساق أرواح الأجداد. وحتى فى نطاق هذه الحدود فإن الزعماء الدينيين فى أوجوجو لم يكن لديهم إلا فرصة ضئيلة لفرض سلطتهم بل انهم إذا ماتوا لم يكن (لأرواحهم) سلطان اللهم إلا فى مجال تمييزهم بين أرواح العشيرة من خلال الاسبقية الطقسية، فى نطاق المنطقة. وليس لشواهد القبور الخاصة بالزعماء الدينيين الواتيمى Watemi تميّز أو تجمع مشترك خارج النطاق المحلى بحيث لا يمكن أن يقال إن نطاق قبورهم ذو قوة طقسية تزيد على التأثير الطقسى لقبور الأفراد الآخرين داخل نطاق المنطقة نفسها. وعلى أية حال، فإن هذا لا يعنى عند الجوجو أن هؤلاء الزعماء الدينيين الطقسيين ليسوا - بشكل أو بآخر - أرقى سلاليا من الآخرين، ولقد بينت آنفا أن الجوجو لا يصنفون أرواح أجدادهم تصنيفا سلاليا. وفكرة المسلمين عن توارث البركة لا يمكن - على هذا - ان تتكامل (أو تتوافق) مع الزعماء الدينيين للجوجو وعالم الأرواح الذى يتحتم عليهم التعامل معه.

وقبل أن ننهى هذا السياق بعرض موجز لأفكار الجوجو عن رب الأرباب (الإله الأعلى high God) لا بد أن نذكر شيئا ما عن طائفة من الأرواح يعتقد الجوجو إنها أرواح شريرة تماما وكلية، إلا بالنسبة لمن يتحكمون فيها control them . وتسمى هذه الأرواح الشريرة ماسوك masoce (المفرد : أيسوك isoce). ويمسك بها، أو يستحوذ عليها "are aquired" أناس يحفرون "dig up" أجساد الذين دفنوا حديثا ويقومون بإحيائهم من جديد، وبعض هذه الأرواح الشريرة يعيش فى الادغال وبعضها الآخر يتحكم فيه أناس يستخدمونها (أى يستخدمون هذه الأرواح) لصالحهم (يسخرون ليربحوا منها خاصة اقتصاديا) وهذه الفكرة يمكن أن تساعد فى استيعاب الفكرة الإسلامية عن الجن malighant spirit or Jinn لكن هذه الأرواح الشريرة فى فكر

الجوجو ليس لها إرادة ولا قدرة على السيطرة. إنها لا تملك الناس بل هم الذين يملكونها بتسخيرهم فى خططهم الشريرة وفى خططهم للربح واكتساب المال.

والجوجو يتحدثون عن موجود أنثوى بعيد يسمونة مادوو **maduwi** (احيانا ما تنسب إلى الخلْق بشكل عام، لكن غالبا ما يجرب ربطها بالشياطين الترابيين - **dust devils** ويقال لهم ما نخوندى **mankhundi**). وتستخدم الكلمة مادوو لإخافة الأطفال إذ يحكون لهم كيف أن مادوو جاءت وخطفت الأطفال السيئين غير المطيعين. وقدرة مادوو هائلة لكنها غير محددة، وهى لا تتدخل فى امور البشر وغير مهتمة بهم اهتماما كبيرا، فهى مسئولة عن الموت أو ما يحيق بالناس من سوء حظ ويقال انها تظهر (لها ظهورات) لكن هذه الظهورات دائما ما تكون فى أنحاء أخرى من المنطقة، أى أن أحدا ما لم يرها، فكلهم يقولون إنها ظهرت فى مكان آخر، لكن الراوى نفسه لم يعاينها أو يتعامل معها. ومن هنا فمن غير المقنع توجيه الدعاء أو الصلاة لهذه القوة (الشريرة)، وهى قوة لا يخاف منها الكبار .

من هذا العرض الموجز عن معتقدات الجوجو فيما يتعلق بالأرواح والافكار الدينية نجد أنهم لا يتصورون نشاطا دينيا يقربهم من ألوهية كلية القدرة **a final all- powerful divinty** أو حتى يقربهم من جد أعلى له قداسة تقربه من الألوهية. وليس هناك مجال لتفكير منطقى لوجود مثل هذه الفكرة فى معتقدات الجوجو عندما ينظر للأفكار الدينية للجوجو، بمصطلحات – أيديولوجيتهم عن السلالة والقرابة وأفكارهم عن التاريخ. فليس لديهم هيراركية بِنْيوية (نسقا نظاميا بِنْيويا) لشجرات أنساب منفصلة يمكن أن تتدرج – أخيرا – تحت ميثولوجيا سلالية تربط كل الأرواح بمصدر للبركة الإلهية (القدسية) والسلطة (الهيمنة **power**) الإلهية (أو القدسية) وذلك من خلال هذه الميثولوجيا السلالية العامة. إذا ربطت عشائر الجوجو كلها فإن هذا الربط لا يكون إلا من خلال أحداث تاريخية أو من خلال روابط قرابية بعيدة غير سلالية. فعلى وفق ما أدرج عليه مجتمع الجوجو ومعتقداتهم لا مجال لفكرة السلطة الإلهية (القدسية)، ولو كانت موجودة لأمكن

أن تكون موازية للفكرة الإسلامية عن الاستيعاب النهائى فى الله (God (Gnosisأو بتعبير آخر الذوبان ذاته. وعلى هذا فليس من جماعة داخلية أو خارجية يمكنها أن تزعم أى سلطة قدسية (أو إلهية) أكثر من غيرها ولا يمكنها أن تقدم تبريرا لادعائها فى مؤسسات الجوجو الاجتماعية ومعتقداتهم الدينية. ونتيجة لهذا فمعظم التأثيرات الدينية الخارجية استوعبها افراد خارجون عن نطاق مجتمعهم (مجتمع الجوجو) ولم يتمكنوا من نشرها أو إخفاء طابع المحلية الذاتية عليها. وهذا ينطبق أيضا على التحول للمسيحية. وحتى وقت قريب وجدنا الجوجو فى حالة وجود دوافع أخرى، لا يقبلون بسهولة أية اندماجات فى أطر جديدة دينية أو غير دينية تكون قد وردت من خارج مجتمعهم، وليس هذا لقوة معتقداتهم الدينية ورسوخها، فمعتقداتهم الدينية متسامحة وغير منظمة (مشوشة)، وإنما لأن التحول (إلى دين آخر) يعنى الآنفصال الكامل عن القيم الاجتماعية للجوجو ومؤسساتهم، وإذا كان الإسلام قد استطاع تزويد بعض الجوجو بأسباب جعلتهم يقبلونه، فإنه - أيضًا - قدم مكانا ما لمن تحول إليه ليلجأ إليه، ولا نعنى بالمكان الجديد انتقالات جغرافية، وإنما نعنى انضمامه إلى طبقة أو فئة اجتماعية (جديدة). Category إلاّ أن أسلوبهم الجديد فى الحياة ومعتقداتهم الدينية لم تكن أبدا لتتكامل مع مجتمع الجوجو نفسه .

خاتمة البحث :

من الواضح أنه فى بحث صغير كهذا ليس من الممكن تقديم تحليل متسق عن دين الجوجو وبنيتهم الاجتماعية وعدم اتساقهم (توافقهم) مع الدين الإسلامى وثقافته، فهذا يتطلب إيراد تفاصيل عن كوزمولوجيا الجوجو (تصورهم للكون ونشأته) واعتقادهم فى السحر والعرافة، وفكرة القداسة عندهم.. إلخ ومدى واسع من العناصر الثقافية وربط كل عنصر منها بإمكانية استيعاب الإسلام أو عدم استيعابه. وإنما كل ما حاولت فعله هو أن أظهر بشكل عام لماذا لم يتقبل الجوجو الإسلام رغم أن الظروف التاريخية كانت

مهيأة لاستيعاب مجتمع الجوجو للإسلام. وقد افترضت أن تغير هذا هو نتيجة وجود عناصر بِنْيوية معينة فى مجتمع الجوجو لم تكن لتجعل هذا الاستيعاب مواتيا. وغياب شروط بنيوية مسبقة لاستيعاب الإسلام فى مجتمعات قبلية غير مركزية ورغم مرونة الإسلام فى تكيفه مع الظروق المحلية (الأمثلة متوافرة بكثرة فى أنحاء كثيرة من إفريقيا) فى كل المجتمعات الإسلامية فهناك وحدة أساسية فى الممارسات الدينية وفى الجوانب العقائدية، وهذه العناصر المشتركة تتطلب بنية خاصة تسبق دخول الإسلام(٣٩) وفى أوجوجو لا توجد هذه الشروط البِنْيوية وإنما هناك أخرى ذات تأثير سلبى على انتشار الإسلام.

وقد حاولت أن أظهر ان افكار الجوجو عن أرواح الموتى والقوى الروحية والقداسة لا تتسق مع الافكار العقائدية الإسلامية أو مع أى دين قائم على أفكار صوفية - هذا طبعا بالاضافة إلى عدم الاتساق بِنْيويا بين مجتمع الجوجو ومنهج الإسلام فى التقارب مع الأديان الأخرى.

الهوامش

(١) الجانب الميدانى الذى قام عليه هذا البحث جرى فى الفترة من سبتمبر ١٩٦١ حتى منتصف سنة ١٩٦٣م، وقد موّل الجزء الأول من هذا البحث الميدانى، ما كان يعرف وقتها بمجلس بحوث العلوم الاجتماعية الاستعمارى Colonial، وقد واصلت البحث كزميل باحث فى معهد شرق إفريقيا للبحوث الاجتماعية، وأنا مدين لهاتين المؤسستين، أما النتائج التى توصلت إليها والافكار التى عبرت عنها فى هذا البحث فأنا - بطبيعة الحال - مسئول عنها مسئولية كاملة.

(٢) Mathew. in oliver and Mathew (eds.), 1963, p. 102.

(٣) Lewis, 1955 / 56, and discussion on below; also levy, 1957, p.2.

(٤) Mathew .op. cit,p.110.

(٥) Tbid.

(٦) Lewis,1961,p.209

(٧) Mathew,op.cit.,p.117. Feeman- Grenville,in oliver and- 7 Mathew, op.cit,p.152.

(٨) Feeman- Grenville op. cit., p.153.

(9) R.G. Abrahams, personal communication.

(١٠) see beidel man ,1962,p/18

(١١) ibid.,pp.14 and 18 25

(١٢) Moffet, 1958(ed.) ,p. 29.

(١٣) فى الروايات التاريخية المتعلقة بصلات الجوجو بالقوافل المارة، سواء كانت قوافل للمسلمين أو المسيحيين، ليس هناك إشارات لحقيقة أن الجوجو كان لديهم فائض قليل من الطعام والماء فى أفضل الأوقات فى موسم الجفاف - وهو الوقت الذى جرى اختياره فى معظم الرحلات الباكرة . early ولا بد أن الجوجو كانوا يعانون صعوبات شديدة فى تدبير تموينات كافية للقوافل. والضرائب العالية التى فرضوها على هذه القوافل، وربما جعلتهم يشترون الطعام والأعلاف من المناطق المجاورة. والقوافل

الذاهبة إلى أوجوجو استخدمت هذاالطريق أكثر من استخدامها الطريق الشمالى المار بماسيلاند Ma-sailand لتمكنها من الحصول – على الأقل – على بعض الطعام والماء وعلى تدبير المأوى، وليس فقط، لأن الماساى Massai اتسموا بغاراتهم العسكرية المعادية.

(١٤) ليس هناك أدلة تشير إلى أن التجار المسلمين قاموا فعلا بالدعوة للإسلام فى بلاد الأوجوجو فى هذه الفترة.

(١٥) ناقش جزينبرج تحول مجتمعات الهوسا (الحوصة) فى كانو إلى الإسلام مركزا على دور التجارة فى عملية التحول هذه، إذ يقول " هنا، كما فى تاريخ الإسلام كله، كان طريق التجارة هو طريق الدعوى للإسلام " .Greenberg, 1946,p.4

(١٦) Lewis, 1955/6 وكذلك نادل Nadel فى تحليله للإسلام وأثره فى دين النوبى Nube ناقش الأمر إلى حد ما من منظور الوظائف السياسية داخل تنظيم الدولة. لكن القيمة الحقيقة لتحليلاته تكمن فى حقيقة أنه لم يفترض أن هذا كان من الظروف التى أدت إلى تشرب الإسلام أو استيعابه، وإنما تناول الأمور بشكل أعمق متفحصا العمليات المعقدة الكامنة فى التكيف مع الإسلام والتغير الاجتماعى وارتباطها باستيعاب الإسلام فى مؤسسات خاصة فى مجتمع النوبى Nube .

(١٧) Trimingham, 1952, p.189.

(١٨) يفترض لويس أيضا أنه رغم أن تكامل سلالات الأنساب الصومالية والصوفية كان أكثر تأثيرا (وفعالية) فى الشمال، حيث التنظيم السلالى لا يزال هو الأساس للحركة السياسية، فإن الشريعة الإسلامية وجدت مجالات للتطبيق الأوسع فى مجتمعات الجنوب المستقرة، حيث القرب المكانى لا يعنى قرابة سلالية.

Lewis,1955/1956,p.587.

(١٩) Stenning,1959, and Smith, 1960.

(٢٠) Stenning, op cit . , p. 14.

(٢١) Lewis,1955/50 and 1961.

(٢٢) Lewis,1955 , p. 602

(٢٣) Lewis,1961. p. 26-

(٢٤) Lewis,1955, p.587.

(٢٥) Lewis,1955,p. 582-

(٢٦) Lewis,1955,p. 582.

(٢٦) See Greeuberg , op. cit., p. 15. also nadel, op. cit.

(٢٧) Nadel also makes This point for the Nape acceptance of Islam

(٢٨) Lewis,1955, p.594.

(٢٩) Greeuberg , op. cit., to and G9.

(٣٠) T bid ., p. to

(٣١) لدى الجوجو مجموعات عمر age groups من المقاتلين يجتازون الحدود الطقسية -ritual boundar ies (الزمام المكانى الذى تمارس فيه طقوس معينة،وهم يعبئون للدفاع ضد الأعداء بمن فى ذلك الماساى MASSAI والهيهى Hehe، لكن هذه المجموعة قلما تطوق أجزاء كبيرة من أوجو Ugogo من خلال تنظيمها الفعلى كما أنهم لا يسيطرون على الزعماء الطقسيين.

(٣٢) سيظهر في بحث آت أن أيجاد الإدارة البريطانية لحكومة الزعماء فى أوجوجو، تنفيذا لسياسة الحكم غير المباشر، لم تحقق الأثر المطلوب وهو الدمج الكامل للسلطة السياسية المدنية فى البنية الاجتماعية للجوجو.

انظر بحثى :

Polics & Modern leadership

Roles in ugogo

فى ندوة قادمة، حرره :

Professor A.W. Southall.

(٣٣) يقول نادل Nadelعن الإسلام في النوبي " Nubeيعتنق الملك الإسلام أولا... ومن هذه البداية يكون الإسلام فى النوبى قد ارتبط بالمصالح السياسية ومثل تغييرا من أعلى " . Change from above
op ct, p. 233. .

(٣٤) تتضح أهمية الانتساب إلى أصول سلالة مرتبطة بالنبى وقد ظهر هذا فى كثير من المجتمعات الإسلامية الإفريقية. Trimingham (1952, op. cit , p.193 فهو يقول عن مجموعة من الجالا المسلمين " الاسرات الحاكمة فى الوالو Wallo (وهم المجالا) كانت هى الوحيدة من بين أسرات الجالا الحاكمة التى لم تدع انتسابا عربيا greenberg , op. cit., p. 12 وهو يقول عن الهوسا (الحوصة) المسلمين " كل القبائل التى تحولت للإسلام فى السودان (الغربى) عملت على إيجاد ارتباط تقليدى بينها وبين مكة، وإذا لم يسعفهم التاريخ بسلسلة انتساب تصل إلى محمد النبى سعوا إلى الارتباط ببغداد مقر الخلافة العباسية. إنهم مثل كثير من الجماعات المسلمة فى الشمال الإفريقى والشمال الإفريقى الشرقى يصعدون بأنسابهم إلى محمد أو إلى سلاسل نسب عربية أخرى، ويؤكد ترمنجهام (١٩٦٢. p. 19) هذا بالنسبة لشعب باجون bajon فى الساحل الكينى الشمالى .

(٣٥) بين نادل nadel كيف أن الأفكار الإسلامية قد أثرت فى أساليب اكتساب القداسة (البركة) فى مجتمع النوبى nube أحد عرافى الجوجو رآنى أثناء النقاش أقلب صفحات كتاب بسرعة، وسواء كان بالفعل قد قرأ ما فى الكتاب (أثناء تصفحى له بسرعة) أم لا، فهذا ليس مهما فقد عرف المضمون الذى يريده لا من خلال القراءة وإنما من خلال قدرته فى مجال العرافة (التنبؤ) ولم أر أى أثر إسلامى على طرق العرافة (التنبؤ divination) عند الجوجو فهم لا يستخدمون النصوص الإسلامية فى التعاويذ والأحجبة أو فى العلاج، فكل هذا عندهم مرتبط بقيمهم (قيم الجوجو)، وإن كان هناك تأثير خارجى فمن الماساى massai والباجويو baraguyu وهم نيليون حاميون، وأحيانا من التاتورو taturu (تاتوجا jatoga) فى الشمال الغربى من الكنغو.

(٣٦) هذا حقيقى أيضا بالنسبة لمهارة المشتغلين بالحدادة والمعادن عموما (wutyani) .

(٣٧) Mathew, in oliver and mathew (eds), 1963, p - 116

(٣٨) عرفت من امرأة كبيرة السن يقال إنها تخاطب الأرواح بلهجة بذيئة ولغة قاسية، وكانت تحقق نتائج ممتازة دائما.

(٣٩) يصف جرينبرج greenberg (1946، ص١١) هذه الوحدة الأساسية التحتية للثقافة الإسلامية فيقول رغم أن الإسلام وصل الهوسا (الحوصة) من خلال اتصالات مختلفة مع زنوج مالى والصنغى والطوارق والتجار العرب فلا يزال من الممكن أن نقول عن تأثير الإسلام فى شعب الهوسا من خلال عملية مفردة متماسكة (أى من خلال تاثير واحد).

المراجع

- Beidelman, T.O. (1982) A history of ukaguru : 1887 - 1916, tanganyika notes and records vol 58, pp. 11 - 39.
- Greenberg, j. (1946) the influence of islam an a sudanes religion. Monographs of the american ethnological society, no. x.
- Tailey, m. (1957) the social structure of islam, cambridge u.p.
- Lewis, i. m. (1955 / 56) sufism in som aliland - a study in tribal islam, bulletin of the school of oriental and african studies, vol. xvii. No. 3, pp. 581 - 602, vol - xviii, no. I, pp. 146 - 60 (1961) a pastoral democracy, o. v. p. for i.a.i, london.
- Little, k.l (1951) the mende of sierra leone, routledge and kegan paul, london.
- Moffet, j.p. (ed) (1958) handbook of tanganyika, government of tanganyika, dares salaam.
- Nadel, s.f. (1954) nupe religion, routledge and kegan poul, london.
- Oliver, r. and mathew, g. (eds) (1963) history of east Africa, vol. i.o.u.p. london.

Smith. M.g (196) government in zazzan : 1800 - 1950 o.u.p. • for i.a.i., london.

Smith, w. robertson (1889) the religion of the semites, 3rd ed. • 1927, a.e. black, london.

Stenning, d.j. (1959) savannah nomads, o.u.p for i.a.i london. •

Triming ham, j.s. (1949) islam in the sudan, o.u.p., london • (1952) islam in ethiopia, o.u.p., london. (1962) islamin east africa c.w.m.e research pamphlet, edinburghi house press.

(١٠)

الدين والدولة فى إمبراطورية صنْغى

(١٤٦٤- ١٥٩١)

ج. أو. هنفك

J.o. Hunwick

محاضر أول فى الدراسات العربية والإسلامية

جامعة إبادان

"بعد القرن الحادى عشر ابتلى الإسلام فى صنغى بنزاعات أدت لإراقة الدماء بشكل مستمر لكن كان هناك من عارضها بثبات لم يقل عن ثبات من أثاروها J.Rouch, Religion [p.13].

١ – المقدمة : يقطن شعب الصنْغى ضفاف نهر النيجر والأدغال القريبة منها من منطقة جِنّى Jenne حول امتداد المدى الشمالى للنيجر فى الأطراف الجنوبية للصحراء الكبرى ومع المجرى إلى قرب حدود نيجيريا الحالية ويحيط بالصنغى شمالا الصحراء الكبرى وهى منطقة قاحلة لا تشجع على الإقامة فيها، وإن كان يقطنها – فى الأساس – الطوارق Tuareg وهم قبائل غير مستقرة، ويمتد إلى الجنوب منهم منطقة تلّية غير مرحبة بالسكان الجدد أيضا، مثلها فى ذلك مثل الصحراء الكبرى إلى الشمال، وهذه المنطقة التليّة يقطنها شعب الموسى Mossi.

ومعلوماتنا عن الصنْغى حتى بداية التغلغل الإسلامى فى بواكير القرن الحادى عشر للميلاد مجرد معلومات عامة خالية من التفاصيل Sketchy. ففى أزمنة ما قبل التاريخ ربما كان يقطن المنطقة مجموعتان أساسيتان : سادة التربة " masters of soil وسادة الماء masters of water. وفى تاريخ غير معروف دخلت مجموعة صيادى الأسماك المعروفين باسم السوركو sorko المنطقة قادمة من الجنوب الشرقى صاعدة فى نهر النيجر، وكان قدومها من منطقة بعيدة - من بحيرة تشاد ومنها إلى نهر بنوى Benue. واستقر السوركو فى منطقة شلالات ليبيزنجا Lebbezenga وانضموا إلى سادة المياه ويظن إنه فى الفترة نفسها تقريبا تحرك صيادو الجو Gow الذين ربما كانوا يمتّون بصلة إلى السوركو sorko ليشغلوا أراضى الادغال التى لم يزرعها " سادة التربة ". وكانت المدينة الرئيسية فى قلب بلاد الصنْغى هى كوكيا Koukya التى ربما كانت تقع على جزيرة بنتيا Bentia فى النيجر على بعد نحو مائة كيلومتر إلى الجنوب من جاو Gao الحالية، وعندما ازداد عدد سكانها شغلوا منطقة على الضفة اليسرى للنيجر

وعلى وفق ما ذكر ديلافوس Delafosse ففى نحو القرن السابع الميلادى بدأت مملكة منظمة تأخذ شكلها حول كوكيا Koukya. وكان البيت الحاكم ممثلا فى أسرة زا Za أو ديا Dia التى أرساها ديا أليامان Dia Aliaman الذى يمكن أن نعزوه إلى أصول يمنية نظرا لتراثه الدينى. وديلافوس يرى أن أسرة ديا من لمتة Lemta البربرية من ليبيا، وكانت تدين بالمسيحية، على الأقل حتى وصولهم جاو Gao. ونتيجة لتأسيس أسرة ديا، خرج السوركو، صيادو الأسماك من المنطقة واندفعوا صاعدين فى النهر حتى أوقفهم البوزو Bozo - وهم أيضا صيادو أسماك - فى منطقة بها بحيرات بالقرب من موبتى Mopti.

ومدينة جاو Gao التى أصبحت فيما بعد هى قاعدة حكام صنْغى، تم تأسيسها - فيما يظهر بوضوح فى بواكير القرن التاسع للميلاد. ويشير ابن خلدون إلى أنها كانت محل ميلاد أبى يزيد مخلد بن كيداد الخارجى (على مذهب الخوارج) فى سنة ٨٩٣م

(ابن خلدون، ج٣،ص ٢٠١) وكان من الواضح أن جاو (أو كأوكأو Kawkaw) أصبحت مركزا تجاريا فى هذا الوقت، وكان بها عدد من التجار المسلمين من عرب وبربر. ولم يتحول الديا الخامس عشر واسمه كوسوى Kossoi للإسلام الا بعد سنة ١٠١٠ م، وكان هذا على يد تجار مسلمين، ذلك لأن العاصمة الملكية قد انتقلت من كوكيا إلى جاو Gao. وقد كتب البكرى – الجغرافى الأندلسى، فى نحو سنة ١٠٦٨ إنه عندما استقر الحاكم الجديد فى جاو (كأوكأو) قُلد سيفا ودرعا ومصحفا قيل إن خليفة بغداد أرسلها له شارة لتوليته (البكرى، هى ٢٤٢) وأضاف البكرى قائلا إن الملك كان اسمه كاندا Kanda وأنه كان مسلما ولم يكن يخوّل سلطة أساسية لغير المسلمين (ص ٢٤٣) وكان من الواضح أن طقوس البلاط وثنية. فعندما يأكل الحاكم تقرع الطبول وترقص النساء ويهززن رءوسهن. وتتوقف كل الأعمال وقت تناوله لوجبته فإذا ما انتهى (من طعامه) تنثر بقايا طعامه فى نهر النيجر مصحوبة بصياح عال، ومن ثم يسمح بمزاولة الاعمال مرة أخرى. ولقد ظل الإسلام بوصفه الدين الرسمى الملكى مختلطا بما كان سائدا من ممارسات وثنية وظلت الاحتفالات الطقسية قائمة فى البلاط حتى نهاية الفترة التى ندرسها فى هذا البحث مما يشير إلى توازن دقيق كان دائما موجودا بين الإسلام والأساس الدينى المتوطن لدى الصِنْغى.

وكان ابن بطوطة بحلول منتصف القرن الرابع عشر، يستطيع وصف جاو باعتبارها احدى اجمل مدن السودان (الغربى) وأوسعها وأكثرها مؤنا. وقد مكث فيها نحو شهر وقابل عددا من مسلمى الشمال الإفريقى الذين كانوا يقيمون هناك بمن فيهم محمد الفلالى al- Filali الذى وصفه بأنه إمام مسجد البيض (ابن بطوطة، ج٤،ص ٤٢٥ وما بعدها) وهذا قد يعنى انه كان هناك مسجد آخر يتردد عليه السكان الصنغيون المتوطنون. لقد كان الإسلام حتى ذلك الوقت دينا أجنبيا إلى حد كبير يتبعة – بشكل اساسى – عرب وبربر وتجار رحالون itinerant، بالإضافة إلى أنه كان الدين

الرسمي للبلاط، نظريا على الأقل، واكتسب بعضا من الأتباع بين السكان المحليين. مرة أخرى ستظل تلك هي البنية العامة لعدة قرون قادمة.

ولفترة في أواخر القرن الثالث عشر وبواكير القرن الرابع عشر تظهر الصنْغي وقد أصبحت جزءا من إمبراطورية مالي (مقاطعة domain من مقاطعاتها). ويقرر (تاريخ السودان) ان المدعو على غلوم Golom ابن الديا Dia الثاني عشر واسمه اسَّابي Assabi، والقائد السابق لجيش مالي - حرر صنْغي من نير مالي، وحكمها مكونا أسرة حاكمة هي أسرة شي Shi أو سنِّي Sunni، ولكن ليس لدينا تاريخ محدد لهذا الحدث. وفي الكتاب الآنف ذكره نقرأ أن صنْغي وقعت في قبضة مالي بينما منسا موسى Mamsa Musa حاكم مالي يؤدي فريضة الحج (١٣٢١- ١٣٢٤) وأنه زار جاو Gao وتمبكتو Timbukta أثناء عودته. وعلى أية حال فإن قطعة من كتاب يبدو أنه تلخيص لكتاب اخر هو" تاريخ الفتاش " ورد بها ان منسا موسى ذهب للحج في فترة حكم شي ماكارا Shi Makaea الذي يبدو أنه الشي الرابع (الحاكم الرابع من أسرة شي) بعد على غلوم. وهذا يجعلنا نفترض أن على غلوم وصل للحكم في فترة ما من النصف الثاني من القرن ١٣ . فقد يكون استيلاء مالي على صنْغي مسألة مؤقتة مالبثت أن زالت، وإن أعادت سلطتها عليها عدة مرات منها مرة في عهد منسا موسى. واخلاف شي Shi على غلوم اتخذوا جميعا اللقب نفسه (شي Shi) لكنهم شكلوا جزءا من سلالة ديا Dia الأبوية ولم تكن تعتبر أسرة حاكمة جديدة. وكان الشي الثامن عشر ظالما خليعا طاغيا (تاريخ السودان، ص ٦٤). وعلى الكبير Ali - Ber المعروف في التاريخ باسم سنِّي على (حكم في الفترة من ١٤٦٤ إلى ١٤٩٢) -(Rouch, Contribu tion p. 185 وأن إعاد صياغة اسمه على حد قول دبوا Dubois فأصبح الماغيلي - Al Maghili (Tombouctou, p. 122) ويحدثنا دبوا عن ثورة في الحكم قام بها سنِّي على ويخلص إلى أن سنِّي على بدأ حكمه مسلما لكنه ارتد في وقت لاحق إلى عبادة الأصنام وممارسة السحر وهذا القول يشبه فروضا يمكن تصديقها ظاهريا، لكنه قول

سطحى لأنه قائم - لسوء الحظ - على ترجمة غير دقيقة لكلمة المخيلى. لقد ترجم دبوا الفقرة ترجمة خاطئة، والصحيح أنها تفيد المعنى التالى :

"لقد صام رمضان وقدم صدقات وافرة وزكوات وقدم الأضحيات وأعان المساجد.. ورغم هذا فقد تعود على توقير الأوثان وكان يصدق ما يقوله السحرة والكهنة المتنبئون.. "

وعندما نتناول بالدراسة خليفته أسكيا الحاج محمد تورى Ture، نجد أن روش Rosch يرى تطورا (تحولا evolution) - الطريق الآخر للدوران حوله، فيزعم أن أسكيا محمد بدأ بمجرد استقرار سلطته اعتمادا على قواه السحرية التى ورثها عن أسرة سنّى Sunnis، وبعد أن أزاح سنّى على الكورتى Korte (الطبول السبع التى كانت رموزا للطاقة السحرية)، بدأ أسكيا يبحث عن أسس أخرى تقوم عليها سلطته فمال إلى الإسلام لتلقى الدعم أو السند منه (Contribu zion p. 194) واعتقد أن كلا الفرضين اللذين قال بهما روش Rosch غير صحيحين، وحقيقة الأمر أن العكس ربما كان هو الصحيح.

٢- مشكلة سنّى على :كل الحوليات الإسلامية مجمعة على أنّ سنّى على كان طاغية قاسيا متعطشا للدماء اضطهد المسلمين خاصة العلماء منهم وألحق ببلاد صنْغى أذى لا يوصف. ويقارنه كتاب تاريخ" الفتّاش بالحجّاج (بن يوسف الثقفى) الوالى الأموى الشهير على العراق. فلم يكن المغيلى Al- Maghili ليتردد فى اعتباره وثنيا. ومع هذا فان هذه المصادر نفسها تخبرنا أنه كان يؤى صلاة المسلمين ويصوم رمضان ويؤتى الزكاة ويُبدى تعاطفا كبيرا مع بعض العلماء والدارسين المسلمين.وكل من الحوليات (السجلات) الإسلامية (خاصة المغيلى) والمرويات الشفهية تُظهر سنّى على ساحرا وثنيا كان يعمل بتعاون وثيق مع السحرة والعرافين والكهنة فى بلاد الصنْغى. وكل المصادر متفقة على أنه كان رجلا ذا طاقة هائلة وشجاعة فلم تلحقه هزيمة مرة واحدة فى معاركه العديدة التى خاضها طول فترة حكمه التى دامت ثلاثين عاما.

وهناك عدة حلول يمكن أن تقدمها لموقف سنّى على الغامض من الإسلام. فديلا فوس متحيِّر - بشكل واضح - لتضارب الأدلة وهذه عباراته :

"il semble que ce conquerant avait peu de suite dans ses idees" (H.S.N. II , pp. 82-83)

فعندما يضع المرء فى اعتباره عدد المرات التى أدان فيها - فى ثورة غضبه - حتى أقرب المخلصين له، وحكم عليهم بالموت - رغم أنّه يندم بعد ذلك ندما شديدا صامتا، يجد أنه ربما كان فى هذه الروايات بعض الحقيقة. وعلى أية حال، يبدو أن الامر غير ذلك فيما يتعلق بالقضية الكبرى فى إمبراطوريته، وهى تأثير الإسلام وامتداده. ولم يكن سنّى على مجرد حاكم قوى قاس، فقد كان من الواضح أنه سياسى محنك يحسب تحركاته بعناية وينفذها بقوة. ويقترح تريمنجهام (History, p.g4) رؤية غير حقيقية بأنه - أى سنّى على - كان يتعامل مع الإسلام باعتباره فكاهة Joke فسنى على لم يكن ملكا يحتاج للفكاهة والنكات ولا يمكن للمرء أن يتخيل أمرا اكثر مدعاة للسخرية من أن يكون هذا الفاتح العظيم يُسلّى نفسه بالإسلام أو يتفكَّه به. فالمسألة لم تكن بالنسبة له نكتة أو "طرفة " بل ربما كانت هذه المسألة هى الأكثر خطورة التى كان يتعين عليه أن يتعامل معها بجدية أثناء فترة حكمة

دعنا نتناول حالة سنّى على أولا. لقد نشأ مخلصا للدين التقليدى لصنْغى. وكانت أمه من فارا Fara (أو فارى Fari التى يجعلها روش Rosch مقابلة لمنطقة سوكوتو - لكن دون أن يقول انها هى) ، لقد كانوا أناسا يعبدون أوثانا من الأشجار والصخور ويقدمون لها الأضحيات ويطلبون منها العون (Al- Maghili) وكان لديهم بعض الاضرحة (بيوت معزّمة) يعتنى بها سَدَنة Sadana، هذه الأضرحة غالبا ما تكون مقامة بالقرب من صخور أو أشجار مقدسة، وكانت هذه الأضرحة مقرا للأرباب Gods الذين يمكن استشارتهم عن طريق السَّدنة الذين يفسرون همهماتها. (هذه الأصوات الصادرة عن الأرباب تبدو ظاهريا مذكرة بنظام قبائل الأيفا Ifa للوسطاء الروحيين) (قبائل الأيفا من

اليـوربا Yoruba) وليـست هذه المسـألة هى الوحـيـدة فى مـجـال المقـارنـة بين هـذين النظامين الدينيين - فكلا الدينين لديهما إله للرعد - الإله دانجو Dango عند الصنْغى، والإله شـانجو Shango عن اليوربا . ويفـترض روش أن هذه العـبادة الأخـيرة نشـرها السوركو Sorko على طول المجـارى المائية التى أبحـروا فـيـها (Religion, p.11). وكان سنّى على - طوال فترة شبابة - دائم التردد عليهم غارقا فى المعتقدات والطقوس التى يمارسـها أتباعهما . وقد ورث عن جده سليمان داندى المعلومات عن فنون السحر التى وصلته من فرع ملوك كوكيا السحرة. وتزعم المرويات أن أباه علمه السحر وافضى إليه بالكلمة الكبيرة "master - word (جينديز دأين gyindize dyne) التى يستطيع بتأثيرها وبركتها إخضاع كل القوى االقدسية (أو قوى العرافة) له.

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن مملكة جاو Gao كانت عرضة - لنحو خمسة قرون - لتأثيرات إسـلامية متزايدة دوما ، وظل يحكمها طوال نحو ثلاثة قرون ونصف حكام هذه الإمبراطورية، وهم حكام مسلمون من الناحية الإسمية على الأقل، فسنّى على نفسه اعلن الشـهادتين (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محـمدا رسـول الله) وتحدث كإنسان متمكن من دينه" (الفتاش، ص٨٢٣) وأظهر تعاطفه مع بعض العلماء خاصـة المأمون حبيب ابن عم قاضى تمبكتـو (تاريخ السـودان، ص٦٦) وعبـد الله البلبالى أول إمـام أبيض لمسجد سانكور Sankore (تاريخ السودان، ص٥٧) وفى مناسبة أخرى، بعد أن شنّ غزوة على قبيلة من الفولانى Fulani أرسل عددا من الأسيـرات (الجوارى) هدية لبعض علماء تمبكتو (تاريخ السودان، ص ٦٧).

ماذا يعنى كل هذا ؟ يبدو أن الإسلام قد أصبح عنصرا مهما فى الطقوس الدينية الملكية رغم أنه لم يصبح - حتى الآن - هو العنصر السائد ويعتقد روش Rosch أنه فى فترة حكم سنّى على حدثت مزاوجة وثيقة لأول مرة بين الإسلام والدين المتوطن فى صنْغى (Religion,p.14) وافترض أن الإسلام قد أضاف لدين صنْغى التقليدى عناصر معينة كانت تنقصـه، خاصة الاعتقاد فى حياة أخرى كما زوده بنظرية منظمة لنشأة

الكون (كوزمولوجيا واضحة). وهناك حقائق معينة قد تقودنا إلى أبعد من ذلك تجعلنا نخلص بأن النظام الدينى السحرى عند الصنْغى قد بدأ ينهار فى فترة حكم سنّى على بل ولم يعد عنصرا مهما تقوم عليه السلطة والإدارة فى دولة أكثر حضارة وتطورا كانت قد بدأت فى التطور. فقد كان الإسلام قادرا على تقديم هذه العناصر التى تقوم عليها الدولة وبدأ يتطور (وينمو) بقوة فى الممالك المحيطة بصنغى، فيما عدا تلك الواقعة إلى الجنوب. وبتولى سنّى على الحكم كان هناك خطر أن يقضى الإسلام قضاء تاما على النظام الدينى (التقليدى) فى صنغى وبالتالى يدمر الأسس التى أقام عليها سنّى على سلطانه كملك ذى قوى سحرية magician - king (من نوع الملوك السحرة). لذا فقد كان عنصرا اساسيا لسياسة سنّى على أن يحاول احتواء هذه القوة (الإسلام) يستثمرها حيثما أمكن، وأن يحدث توازنا بينها وبين العبادات التقليدية المتوطنة فى صنْغى.

فى البداية أظهر سنّى على شيئا يدل على احتفاظه بالمظهر الإسلامى، فأدى الصلوات الإسلامية وصام رمضان ونحر الأضاحى. وكانت صلواته على وفق المقاييس النمطية للفقهاء المسلمين باطلة إذ إنه غالبا ما كان يصلى الصلوات الخمس فى الصباح الباكر وكان يجلس عند التشهّد ويحنى جسدة - وهو جالس - ليعنى بذلك أنه أدى ركعة وسجدة، ويقنع نفسه أنه بذلك أدى الصلاة التى يقول اسمها فى البداية (الصبح، الظهر - العصر.. الخ)، وذلك بدلا من أن يقرأ الفاتحة وغيرها من سور القرآن، ولا شك أنه لم يكن يفهم إلا قليلا مضمون الصلاة أو لم يكن يفهم منها شيئا على الإطلاق لكنه وجد من الضرورى ان يراعى هذا الطقس الدينى الغامض الذى أصبح متضافرا مع النظام الدينى السائد فى صنْغى.

ويبدو أن الأكثر معقولية أنه كان يقصد أن يحتفظ بهذا العنصر الإسلامى كجزء من الامتيازات الملكية، ربما لمنع طاقاته السحرية من أن يحظى بها كهنة صنْغى

وسحرتهم، بل وعامة الناس. وعلى وفق ما ذكر المغيلى Al- Maghili فقد حاول منع حاشيته وأسرته من ممارسة الشعائر الإسلامية فلم يكن أى منهم يجرؤ على أداء الصلاة أو على صوم يوم واحد من أيام رمضان خوفا أن يعاقبهم (أى سنّى على) وفى الوقت نفسه وجدناه يضايق علماء تمبكتو فى بواكير سنة ١٤٦٩ متهما إياهم بمساعدة الطوارق وفى سنه ١٤٨٦ قام بمزيد من عمليات طرد علماء الدين ودارسيه من تمبكتو. من الواضح أنه كان يحترم معلوماتهم السرية (المقصود الجالبة للبركة) احتراما وصل إلى حد خوفه من هذه المعلومات، فعمد إلى التخلص من أى شخص يثبت أن قواه السحرية الدينية مساوية لقواه أو متفوقة عليها مما يهدد حياته أو سلطانه.

يبدو – إذن – أن الإسلام، خلال النصف الثانى من القرن الخامس عشر، قد أصبح بسرعة دينا قويا فى إمبراطورية صنْغى – خاصة فى القسم الغربى، ولم يكن من الممكن للحاكم أن يتجاهل هذا، لكن أيضا كانت هناك خطورة أن يكون (الإسلام) قويا جدا لدرجة إلحاق الضرر بالنظام الدينى القائم الذى أقام عليه حكام جاو Gao – تقليديا – دعائم سلطانهم. وعلى هذا فسنّى على لم يكن فى توجهاته المتضاربة تضاربا ظاهرا – يسعى إلاّ إلى إحداث توازن، لتأمين وضعه (فى السلطة).

ووجهة النظر هذه تبدو مدعمة مؤكدة على نحو أكثر من خلال مجريات الأمور عقب وفاة سنّى على فى نوفمبر سنة ١٤٩٢ فى ظروف غامضة أثناء عودته من حملة عسكرية ضد جورما Gourmal ففى يناير سنة ١٤٩٣ أصبح أبو بكر داعو (سنّى بارو Barou) ابن سنّى على حاكما على صنْغى. وعلى أية حال، فقد نافسه على منصبه محمد تورى الذى كان أحد القواد المقربين من سنّى على، فقد حاول محاولة مبدئية للاستيلاء على السلطة فى سنة ١٤٩٣.

كان من الواضح أن سنى بارو قد قرر ان يقيم دعائم حكمه على النظام الدينى السحرى magico- religious system وأن يرفض العناصر الإسلامية المتزايدة القوة

والمقحمة. لقد رفض أن يعلن أنه مسلم وعندما أرسل له محمد تورى مبعوثين ليطلب منه إعلان ولائه للإسلام رفض ذلك رفضا واضحا، ويضيف صاحب كتاب تاريخ الفتاش موضحا : لقد كان لديه مخاوف على سلطته، وهذا طبيعى، فكل الملوك يخافون أن يهتز سلطانهم. وعلى أية حال فمن الواضح أنه هو وأخلافه قد أساءوا تقدير ظروف زمانهم. فالآن أصبح الحافز لاعتناق الإسلام فى إمبراطورية صِنْغى قد أصبح من القوة بحيث أصبح قادرا على وضع أساس للسلطة يجد - أى هذا الأساس - قبولا عاما، بينما النظام الدينى السحرى قد يساعد **magico- religious system** "كأساس" للاندماج **Coalition**" مع الإسلام كما كان الحال فى ظل حكم سنّى على الذى وجد نفسه لا يملك قوة السلطة ولا الوعى العالمى الذى كان قد أصبح ضروريا فى سياق أواخر القرن الخامس عشر فى السودان (الغربى)، فقد كانت رياح التغيير الإسلامية قد بدأت تهب بقوة متزايدة.

وصل محمد تورى إلى السلطة فى أبريل سنة ١٤٩٣ بعد أن هزم سنّى بارو **Ba-rou** فى معركة عند انفاو **Anfao** ، وكانت حجة تورى فى شن المعركة أن سنّى بارو رفض ثلاث مرات أن يقسم على أنه مسلم. كانت هذه لحظة حرجة عاناها الإسلام فى إمبراطورية صِنْغى لقد حكم سنّى على بإظهارة الاحترام لدين المسلمين على نحو ما واستخدمه بمهارة لا لشىء إلاّ لأنه إحدى دعائم سلطته. وحاول سنّى بارو **Barou** أن يحكم دونه (دون الإسلام) لكنه لم يكن قادرا على تقليصه وأبعاده عن بنية سلطة الدولة والعكس هو الذى حدث فقد هزمه الإسلام ليصبح هو الدعامة الرئيسية للسلطة فى ظل حكم أسرة أسكيا **Askia**. وبطبيعة الحال، فإن هذا لا يعنى أن الإسلام سرعان ما أصبح كلى القوّة (مهيمنا تمام الهيمنة) فى ظل حكم الأسكيين **Askias** فقد استمرت الممارسات والطقوس الوثنية حتى فى بلاط الأسكيين أنفسهم لكن حكم أسكيا محمد تورى على نحو خاص عجل بعملية التحول للإسلام التى كانت قد بدأت بالفعل تتبلور وتتكثف.

٣ - أسكيا الحاج محمد تورى، أمير المؤمنين (حكم من ١٤٩٣ إلى ١٥٨٢) :

خلال النصف الثانى من القرن الخامس عشر، كان من الواضح أن الإسلام فى السودان الغربى قد أصبح مهاجما مقْداما offensive، وكان من الواضح أن طبيعة العصر تعمل لصالحه. وهذا يرجع جزئيا إلى الخشية من الإسلام لأنه يظهر كدين غامض (أو سرى occult religion) له نظام قوى ينطوى على السحر (الأحجبة والتمائم وضرب الرمل Sand divning) والقدرة على الاتصال بالأرواح لجلب البركة(١) وعقائده الموحدة ونظامه الطقسى المنضبط والموحد. لقد أدخل نظاما للقراءة والكتابة بالحروف العربية مكّن من حكم امبراطوريات واسعة وسهل الاتصال بين الأصدقاء وغيرهم، فى الولايات التى تتبع النظام نفسه وعلى النحو نفسه مما لا يقل أهمية، وجدنا حضورا للمزاوجة أو الملاءمة بين ما هو دينى وما هو سياسى ممثلا فى الشريعة الإسلامية بل وحتى مواءمته مع النظم المالية والإدارية معطيا إياها طابعا دينيا شرعيا .

وبنهاية القرن الخامس عشر كانت إمبراطورية صنْغى محاطة بمناطق يغمرها التأثير الإسلامى، وكانت - أى إمبراطورية صنْغى - قادرة على مواصلة هيمنتها بتوظيفها للإسلام توظيفا كاملا، على الأقل لفترة. لقد كان حكام كانو kano وكاتسينا Katsina وقد تحولا للإسلام خلال القرن الرابع عشر، وفى منتصف القرن الخامس عشر كانت هناك موجات أبعد مدى للتحول للإسلام فى هذه الأنحاء. وخلال حكم ياكوب، ساركين (حاكم) كانو yakuba, Sarkin Kano (1452- 1463) أتى معلمو الدين الفولانيون من مالى واستقروا فى بلاد الهوسا (الحوصة) وراحوا يعلمون ويعظون. ويبدو أن محمد رمفا Rimfa (1463 - 1499) كان مؤيدا متحمسا للإسلام، وفى نحو نهاية حكمة تلقى نصيحة من عالم دين جوال قادم من الشمال الإفريقى هو المغيلى Al-maghili بكيفية أن يقوم حكمه لدولة على أساس الشريعة الإسلامية ربما كان أول سلطان مسلم فى كبى Kebbi هو محمد كانتا Kanta الذى قدر الباحث ارنت Arnett انه حكم فى نحو الفترة من ١٤٥٤ إلى ١٤٩٢ (Sokoto, p.8). وإلى الشمال الشرقى

من إمبراطورية صنْغى توجد سلطنة اغاد أو أغات Agades التى يقال إنها بدأت فى بواكير القرن الخامس عشر (Chroniques,p.151) وفى أواخر القرن حاز الإسلام مكانة كافية وسامية عند السطان محمد بن سوتوفر Sotofe (حكم من ١٤٨٦ إلى ١٤٩٣) لدرجة أنه كتب للسيوطى العالم المصرى يستفتيه فى بعض الأمور (انظر : عثمان بن فودى : تنبيه الإخوان) وعند الحافة الغربية لإمبراطورية صنْغى كان لمالى تراث إسلامى يعود إلى أربعة قرون خلت (البكرى، ص ٣٣٣ - ٣٣٤) وكانت جنى Jennne وتمبكتو بحلول نهاية القرن الخمس عشر قد أصبحت مراكز مهمة لنشر الإسلام. وهذه الأخيرة (تمبكتو) كان لها أهمية فى نشر الإسلام وتوقيته وترسيخه فى منطة أير Air وبلاد الحوصة (الهوسا) فنحن نعلم عددا من علماء تمبكتو ارتحلوا فى هذه الانحاء فى أواخر القرن الخامس عشر وبواكير القرن السادس عشر. على سبيل المثال، يقال إن أحمد بن عمر بن محمد Aqit من تمبكتو قد زار كانو عند عودته من الحج فى سنة ١٤٨٧ أو حولها (تاريخ السودان، ص ٣٧)، وزار أيدا (عيدا Aida) أحمد - وهو من تازخت Tazakht، مدينة تاكدا Takedda حيث تلقى تعليمات من المغيلى وعند عودته من الحج بعد سنة ١٥٠١ بقليل، استقر فى كاتسينا، Katsina، وأصبح قاضيا لها وتوفى فيها سنة ١٥٢٠ والأكثر إثارة وتشويقا، هو حالة عالم ومعلّم مشّاء (يعلم ويعظ وهو يمشى أو يتجوّل). إنه مخلوف البلبالى الذى درس أولا فى والاتا Walata على يد عبد الله بن عمر بن محمد وعند عودته إلى السودان (الغربى) ذهب إلى كاندا Kanda (ربما كان هذا خطأ طباعيا، وربما كان الصحيح هو كانو Kano) وكاتسينا، Katsina وعاد إلى تمبكتو، ثم إلى مراكش مرة أخرى، ثم عاد إلى السودان (الغربى) حيث مات بعد سنة ١٥٣٣ بفترة Nail,p.344، (تاريخ السودان ص ٣٩)، وأخيرا، هناك المغيلى نفسه فقد كان بوصفه عالم دين من الشمال الإفريقى، ومؤلفا لكثير من الكتب، فقد جرى استقباله فى السودان (الغربى) باعتباره حجة فى الإسلام، حقيقة إنه هو نفسه قد كتب بطريقة موثقة وقلما كان يستشهد بالفقهاء الآخرين لتأكيد أحكامه. ويعود فى اصله إلى تلمسان لكنه استقر فى توات Twat ومنها ارتحل إلى تاكدا Takedda ومن

ثم إلى كاتسينا وكانو، وأخيرا إلى جاو Gao حيث كتب كتابه الشهير " أجوبة عن أسئلة الامير الحاج أبى عبد الله محمد بن أبى بكر، بناء على طلب هذا الأمير (الأسكيا). ولا بد انه كتب كتابه هذا فى بداية القرن ١٦ لأنه عاد إلى توات ومات بها فى سنة ١٥٠٣/١٥٠٤ (Nail, p.331).

وعلى أية حال، فقد كان تأثير حركة الأسلمة هذه (حركة التحول للإسلام) ما زال مقتصرا - إلى حد كبير - على الأسرات الحاكمة والإداريين الكبار فى الممالك المختلفة، وكما يمكن أن يتوقع المرء، فإن التأثير الأكبر للإسلام كان فى العواصم والمدن أو المراكز الكبيرة، بل، وحتى هنا كان تأثيره جزئيا ويتضح لنا من خلال كتاب المغيلى "أجوبة عن أسئلة.." أن الوضع كان يشبه إلى حد كبير الوضع الذى اشتكى منه عثمان بن فودى فى بلاد الحوصة (الهوسا) بعد ذلك بأربعة قرون. كان معظم من يسمون بالمسلمين يعتنقون الإسلام بنصف قلب أو بتعبير آخر يوالون الإسلام على نحو غير كامل، ففى حين ينطقون بشفاهم الكلمات الدالة على العقيدة الإسلامية، فإنهم كانوا لايزالون يؤمنون بآلهة أخرى يلجئون إليها فى أضرحتها وعند صخورها المقدسة واشجارها المقدسة وكانت النسوة تسرن غير محجبات ماعدا فى تمبكتو (Leo ,p.824) حيث كانت زوجات علماء الدين يتحجبن حتى فى زمن سنّى على (تاريخ السودان، ص ٦٦)، وكانت الشابات فى جنى Jenne تسرن عرايا تماما حتى يتزوجن ويشتكى ليو الإفريقى من أن سكان القرى فى مملكة جاد، جهلة غلاظ وقلما تجد فيهم رجلا متعلما فى نطاق مائة ميل كاملة (Leo ,p.827). يبدو أن هناك كان هو الوضع السائد خلال الأعوام الأولى من حكم أسكايا محمد، ورغم أن كل المصادر المكتوبة تشير له باعتباره رجلا داعما للإسلام متمسكا - بقوة - بعقيدته فإنه لم يكن قادرا على تحويل كل مملكته للإسلام، وكان بعض الحكام الذين خلفوه فى الحكم - بالتأكيد - ذوى إسلام فاتر تعوزة الحرارة، حتى أنه عند الغزو المغربى فى سنه ١٥٩١ ظهر أنه كان هناك اتجاه ملحوظ للعودة للوثنية.

لقد وصل أسكيا محمد بن أبى بكر تورى إلى الحكم فى سنة ١٤٩٣ وكان قد بلغ الخمسين من عمره (تاريخ الفتاش، ص١١٢) بعد أن نجا من الإعدام على يد سنّى على، عدة مرّات رغم أنه كان من اتباعه المقربين إليه (تاريخ السودان، هى ٦٨). ولقى أسكيا الذى أصبح لقبا تشريفيا لأخلافه لم يكن لقبا جديدا كان يستخدم كرتبة عسكرية فى ظل أسرة شى Shi (سنّى sunni) (تاريخ الفتاش، ص ٨٨) وربما كان أخلافه هم السوننكى من عشيرة سلاّ Silla، وتزعم المرويات الشفهية أنه فرع سلالى نشأ عن زواج أحد الجن Jinn من أخت سنّى على واسمها كوسّى Kossey، ويشير تاريخ الفتاش أيضا إلى أن سنّى على وأسكيا محمد يشتركان فى أصل واحد. فهم وكل من يحمل اسم موى Mio – يقال إنهم أتوا من مدينة يارا Yara التى لحقها التدمير منذ زمن طويل وكانت أصول أهلها تعود إلى الغرب من واكور Wakore أو وانجارا Wangara (تاريخ الفتاش ص ٩٤) وهذا لا يعنى غالبا أنهم من الماندنكا أو السوننكى Mandinka or Soninke.

وبعد أن تولى السلطة مباشرة توجه إلى مكة لأداء الحج (١٤٩٥) وعاد بعدها بعامين فى سنة ١٤٩٧. وتؤكد المرويات أنه ذهب إلى مكة وهو وثنى تماما، وكان عليه أن يؤكد إسلامه بأفعال سحرية. وعلى أية حال يبدو من غير الملائم ان نقول إنه قد نُصّب خليفة، ورغم الروايات المختلفة عن تنصيبه خليفة للتكرو وإن كانت هذه الروايات ليست على نسق واحد. وربما كانت رواية (تاريخ الفتاش) هى الأكثر موثوقية مادام المؤلف نفسه كان شاهد عيان تقول الرواية أن شريف مكة أعطاه قلنسوة خضراء وعمامة بيضاء وسيفا، وجعله نائبه (خليفته) على التكرور (السودان الغربى) تاريخ الفتاش ص١٦ وص ١٣١) وقد تكرر ذكر هذه الواقعة على لسان أسكيا الحاج محمد نفسه بعد ذلك، عندما سلّم فى سنة ١٥٢٧ هذه الرموز الآنف ذكرها (العمامة البيضاء والقلنسوة الخضراء والسيف) الدالة على السلطة لابنه إسماعيل، قائلا له : أنت الآن

خليفة خليفة الشريف، الذى هو خليفة السلطان العثمانى الكبير (تاريخ الفتاش، ص ١٦١ - ١٦٢).

بتدعيم سلطانه بهذه الرموز وبالبركة magical blessing التى اكتسبها بالحج، تمكن أسكيا من العودة ليحكم مملكته دون خوف لقد أبطل دور "الملك الساحر" الذى كان دعامة حكم (وقوة) سنّى على، وأصبح هو الآن معتمدا على أدائه فريضة الحج " الملك الحاج " وقد أعطاه هذا دعما وقوة ودافعا معنويا ليحكم شعبه. لقد حلت البركة " الإسلامية محل سحر صِنْغى، وأصبحت - أى البركة الإسلامية. هى الدعم الطقسى للسلطة الملكية.

ورغم أن الإسلام - من الناحية النظرية ليس فيه كهانة (كهنوت) وأن الأئمة والقضاة وعلماء الدين ليس لهم وظائف قدسية Sacred أو سلطان روحى، فإنهم من الناحية العملية يميلون لهذا، ويمارسون سلطانا روحيا على الناس فى أوقات معينة. وكان هذا مهما فى سياق القرن ١٦ فى بلاد صِنْغى، ومن الناحية الرسمية كان الكهنة الوثنيون والسحرة والراجمون بالغيب المتنبئون مستبعدين وغير موقرين، لكن وظائفهم الضرورية لتقديم دعم فوق طبيعى (روحى أو قدسى) لسلطة الحاكم وإقرار أحكامه وأفعاله وتقديم المشورة له كل هذا جعل من غير الممكن الاستغناء عنهم. هذه الوظائف أو المهام أصبحت الآن واقعة على عاتق القضاء فى تمبكتو وعلى عاتق علماء الدين الآخرين فى إمبراطورية صِنْغى. فالارتباط بمثل هؤلاء الرجال يمكن المرء من أن يكون له نصيب من البركة التى عندهم، فالبركة تنتقل للحاج الذى عاد من مكة بعد أن لمس الحجر الأسود فى الكعبة وزار قبر الرسول فى المدينة (انظر على سبيل المثال : تاريخ الفتاش، ص ص ٢٠٥ -٢٠٧)

قد يساعدنا هذا إلى حد ما فى فهم شعبية الحج فى كل أنحاء الغرب الإفريقى حتى فى أزمتنا الحديثة.

وعلى هذا فأسكيا الحاج محمد كان على اتصال دائم بعلماء الدين ليحصل على دعم لما يقوم به من أعمال وليحصل على نصيب من بركتهم، لذا فقد كان يهتم اهتماما كبيرا بما هو فى صالحهم ليضمن - بشكل رفيق - السيطرة على نفوذهم. لقد كان أسكيا محمد يحترم علماء الدين احتراما كبيرا، فقد يقدم لهم العبيد والأموال كى يؤكد اهتمامه بمصالح المسلمين وليفرغهم لعبادة الله والخضوع له وممارسة شعائر دينهم (تاريخ الفتاش، ص ١١٥) أما العلاقة بين الأسكيا والقاضى فتتضح من المقابلة بين الأسكيا محمد فى بداية حكمه وقاضى تمبكتو محمود بن عمر، ففى هذه المقابلة سأل الأسكيا القاضى لماذا طرد مبعوثيه وضربهم فى حين أن الحاكم فيما مضى كان دائما يفعل ما يريد فى تمبكتو ؟ فأجاب القاضى مذكرا أن أسكيا محمد عندما زاره ذات مرة وضع نفسه تحت حمايته (حماية القاضى) ليكون حاجزا بينه وبين نار جهنم (تاريخ الفتاش) ص ص ١١٦-١١٧) فاقتنع الأسكيا فورا بشرعية الجواب وطلب من القاضى الغفران (أن يسامحه) والأكثر من هذا أن القاضى كان هو الرجل الوحيد فى المملكة الذى كان يمكنه أن يلجأ إلى أحد موظفى الأسكيا ليؤدى عملا له ولم يكن للموظف الحق فى الرفض بل كان عليه أن يخدم القاضى كما يخدم الأسكيا. وكان القضاة ورجال الدين يتمتعون بمزايا معينة أخرى. فقد كان القضاة يجلسون استعدادا للصلاة على الحصيرة غير بعيد عن الأسكيا وكان الشّرفا (أو الأشراف أى من هم من نسل النبى) هم وحدهم الذين يمكنهم الجلوس مع الأسكيا على منصته المرتفعة. (المقصود المكان المخصص له للصلاة). ولم يكن الأسكيا ينهض من معقده إلا ليحيى علماء الدين والشرفا (الأشراف) والحجاج العائدين والسان san (؟)، وكان هؤلاء وحدهم هم المسموح لهم بتناول الطعام معه. كان هذا هو الحال خلال السنوات الأولى من حكم أسكيا الحاج محمد عندما كان توّاقا لتأليف هذه المجموعات المهمة. لكن فى وقت لاحق عندما أصبح سلطانه أقوى ووضعه أكثر رسوخا أوقف هذه الامتيازات (تاريخ الفتاش، ص ١٤).

أما الأسكيا الآخر الذى اتبع السياسة نفسها فقد اعتمد اعتمادا كبيرا على تأييد علماء الدين فقد استمتع بفترة حكم طويلة ونعنى به أسكيا داود الذى حكم فى الفترة من ١٥٤٩ إلى ١٥٨٣. وقد خطا الأسكيا داود خطوة أبعد لترسيخ الطابع الكهنوتى sacerdolal لعلماء الدين بأن جعلهم شفعاء له عند الله، وفى إحدى المناسبات أرسل الإمام جاو اثنين وسبعين عبدا وذلك ليضمن له النجاة من عذاب الجحيم "أتوسّل إليك أيها الإمام أن تسأل الله باسمى السماح والمغفرة " (تاريخ الفتاش، ص ١٩٧). وفى مناسبة أخرى أرسل مائة عبد للعاقب، قاضى تمبكتو قائلا : استعمل هؤلاء العبيد لتشترى لى من الله قطعة فى الفردوس. فلا واسطة لى بينى وبين الله للحصول على هذه القطعة فى الفردوس (تاريخ الفتاش، ص ١٩٨). وكان من عادة الأسكيا داود عند زيارة تمبكتو أن يزور القاضى. ويستقبل القاضى ضيوفه عند الباب ويحتفى بهم، وكان ضيوفه حريصين على اقتسام البركة معه بتناولهم الطعام معه بعد أن يصلوا لله عددا كبيرا من الركعات (تاريخ الفتاش، ص ٢٠١-٢٠٢). من الواضح أن غالب المشاركة ذات الطابع الطقسى فى تناول الطعام مع القاضى تعنى اكتساب البركة من رجل قديس (رجل مبارك holyman). بالفعل، جرى افتراض أن حكم " الملك الحاج the pli-grin- king هو العصر الذهبى للإسلام فى إمبراطورية صنْغى لكن الوضع لم يكن كذلك تماما. فأسكيا محمد نفسه عرف كيف يستخدم الإسلام كأداة سياسية، بتقربة لعلماء الدين ليكسب تأييدهم وبركتهم، على الأقل فى أعوام حكمه الأولى. فلم يحدث إلا مرة واحدة فى السنوات الأولى لحكمه أو حول هذه الفترة أن قام بحملة عسكرية بموافقة علماء الدين المباشرة ومباركاتهم، وعلى وفق أحكام الشريعة بإعلانه الجهاد ضد الموسىِّ Mossi بعد عودته من مكة مباشرة فى عام ١٤٩٧/١٤٩٨. لكنه لم يحاول إعادة صياغة جهازه الإدارى على وفق النظريات الإسلامية (أو حتى على وفق الممارسات الفعلية فى أى بلد إسلامى)، وإنما واصل النظم والألقاب التى ورثها عن سنّى على بل ووسعها وليس لدينا معلومات كثيرة عن طقوس البلاط غير الممارسة الشائعة الممثلة فى سجود الناس للأسكيا عند وجودهم فى حضرته وقيامهم بتعفير

رءوسهم بالتراب (تاريخ الفتاش، ص١٣). من الواضح أن الأسكيا كان لديه بلاط كبير يغطى بعدد كبير من العبيد والجوارى Concubines وكان يتعامل بشكل أبوى مع مقدمى الشكاوى.

وكان من الواضح أن ابن أسكيا محمد وخليفته موسى (حكم من ١٥٢٨ إلى ١٣١) لم يكن لدية إلا القليل من الوقت للإسلام، فقد استولى على كل زوجات أبيه ومحظياته (جواريه) بعد أن عزله (تاريخ الفتاش، ص ١٥٥) ورفض أن يستمع إلى وساطة القاضى محمود عندما خرج ليحارب أخاه عثمان يوبابو yubabo ولم يأبه للعنات صبها رجل مبارك (القاضى) (تاريخ السودان، ص ص ٨٤-٨٥). وحتى فى فترة حكم أسكيا داود (١٥٤٩-١٥٨٣) الذى حقق شهرة بأنه هو نفسه كان عالما وأنه بذل جهودا كبيرة لتقديم العون للتعليم الإسلامى، فقد كان من الواضح ان الطقوس التى سادت فى بلاطه كانت فى معظم جوانبها وثنية. ورغم أن داود كان مسلما عميق الإسلام بطرق شتى إلا أنه كان لا يزال يشعر بأنه مضطر لتوقير المشاعر الوثنية. فقد كان على كل من يدخل إليه أن يسجد وأن ينثر التراب فوق رأسه (تاريخ الفتاش، ص ١٨٤ و ١٩٣)، وفى صلاة الجمعة كان يجلس خلفه سبعمائة طواش (خَصِى) يلبسون ملابس من حرير. واذا أراد أن يبصق Spit جرى احدهم نحوه وبسط كمه his sleeve ليبصق فيه. ولقد رأى أحمد بن محمد بن سعيد أحد علماء تمبكتو المشهورين هذا المنظر ذات يوم فقال لأسكيا داود " عندما دخلت كنت مُكرها على أن أظن أنك - ولا بد - مجنون أو فاسد، أو تلبستك الشياطين " فكانت إجابة الأسكيا زاخرة بالمعانى، وتظهر إلى أى مدى كان الأسكيا يشعر بضرورة التجاوب مع كل الاتجاهات - اتجاه الوثنية طوْرا واتجاه الإسلام طوْرا آخر. لقد قال له : إننى لست فى حد ذاتى مجنونا، لكننى أحكم مجانين غير أتقياء متعجرفين arrogant لذا فأنا ألعب دور المجنون واتظاهر بأن الشياطين قد تلبستنى لأرهبهم وأمنعهم من إيذاء المسلمين (تاريخ الفتاش، ص ٢٠٨ - ٢١٠).

وخلال السنوات العشر الأخيرة من عمر إمبراطورية صنْغى المستقلة قبل الغزو المغربى سنة ١٥٩١م كان من الواضح أن الإمبراطورية - كموجود سياسى - تنهار سريعا. فالدولة الوثنية القديمة المتسمة بالحيوية تحت " الملك الساحر magician king" سنّى على والتى أصبحت دولة جيدة التنظيم ظلت قادرة على التوسع فى ظل خليفته الملك الحاج pilgrim king أسكيا الحاج محمد، قد تفتت وبدأت المعارك المتوالية تمزق نسيجها. وعول أسكيا داود بشدة على علماء الدين خاصة القاضى العاقب Al-Aqid طلبا للدعم والتأييد، وكان - على الأقل - قادرا على الاحتفاظ بالوضع القائم. ورغم عدم نجاحه فى معاركه فى الجنوب الشرقى، فإنه كان قادرا على احتواء القبائل غير المستقرة فى غربى بلاده والموسّى Mossi فى جنوبى بلاده. وبعد موت داود حكم ثلاثة من أبنائه فى توال سريع. خلال حكم الابن الأول، محمد الثالث (١٥٨٢- ١٥٨٦) حدث أول ازعاج ممثلا فى متاعب سببتها مراكش (المغرب الأقصى) فقد تم إرسال مبعوث إلى جاو هو مولاى أحمد المنصور المراكشى فى سنة ١٥٨٤ للحصول على تقرير استخباراتى عن قوة إمبراطورية صنْغى. وكان من الواضح أن التقرير ملائم ومغر إذ سرعان ما أرسل السلطان المراكشى حملة كبيرة إلى السودان (المغربى) رغم أن معظمها هلك فى صحارى مورتيانيا وعاد من بقى منها إلى مراكش. عندئذ احتل المنصور مناجم الملح فى الصحراء الكبرى المعروفة بملاحات تاغازا Taghaza فاضطر أسكيا محمد لفترة للتخلى عن هذه المناجم. وفى سنة ١٥٨٦ خلعه أخوه محمد بانى Baniالذى حكم فترة تقل عن عامين وتوفى - فيما يظهر - لمرض ألمّ به.

وخلال حكم محمد بانى نشبت حرب أهلية أدت - فعليا - إلى قسم الدولة إلى قسمين فقد قام البالما، الصادق the Balma, Al- Sadiq الذى كان يقيم فى تمبكتو بقتل الكابارا - فارما، الو Alou فى معركة من المعارك. فخرج أسكيا محمد بانى ضد البالما لكنه مات قبل أن يلحق به الهزيمة وفى أبريل ١٥٨٨ تم الإعلان عن إسحاق الثانى أسكيا (أى حاكما) فى جاو، لكن عندما وصل مبعوثه إلى تمبكتوا لإعلان توليه، تم

أسره وسجنه ذلك لأن البالما الصادق كان - بالفعل - قد جرى الاعتراف به أسكيا (حاكما) من قبل جماعته والناس فى تمبكتو (تاريخ السودان، ص ٢٠٠) وعلى أية حال فقد لحقت الهزيمة أخيرا بالبالما على يد أسكيا إسحاق الذى أمر بإعدامه.

من الواضح أنه حتى ذلك الوقت لم تعد إمبراطورية صنغى متماسكة، وحالما تم ضرب المركز فى سنة ١٥٩١ على يد القوات المراكشية (المغربية) حتى فر جيش الأسكيا بغير نظام، أما القسم الغربى من إمبراطورية صنغى فسرعان ما غزته قبائل جنى Jenne التى ألفت السلب والنهب - بارا Bara ودرما Dirma ورأس الماء Ras al ma (تاريخ الفتاش، ص ٢٧٢) والطوارق - أيضا -انتهزوا أول فرصة للنهب والسلب فانقضوا على تمبكتو عندما كان الجزء الرئيسى من الجيش المراكشى بعيدا يلاحق الأسكيا إسحاق الثانى.

وكان علماء الدين لا يزالون قوة يُعمل لها حساب فى السياسات حتى فى هذا الوقت. فعلى سبيل المثال : فإن مجلس حرب الأسكيا الذى اجتمع ليقرر أحسن الطرق لمواجهة الهجوم المغربى كان يضم قاضى جاد وأحد علماء الدين فى تمبكتو (تاريخ الفتاش، ص ٢٦٨-٢٦٩) والحقيقة أنه كان هناك رجل دين هو الألفا أسكيا بوكار لانبار Lanbar كان هو المستشار الأول - والسكرتير الأول، لأسكيا الذى لاحق إسحاق الثانى وليترك الساحة عند المواجهة الأولى مع المراكشيين فى تونديبى Tondibi فى مارس ١٥٩١، ووقع - فى وقت لاحق - الأسكيا محمد جاو والزعماء القبليون التابعين له فى أيدى الباشا محمود. وكان قاضى تمبكتو وعلماء الدين فى سانكورى Sankore خاصة الذين ينتمون إلى أسرة أقيط Aqit، لا يزالون يكونون مجموعة مؤثرة ذات نفوذ (أحمد بابا، ص ٣١٤ وصفحات أخرى متفرقة، وكان بيت القاضى خلال فترة حكم أسرة الأسكيا ملجا منيعا لا تنتهك حرمته inviolable للأساكى المخلوعين والولاة المتمردين والمسئولين المغضوب عليهم وكان كتبة وموظفو تمبكتو لا يحظون بحظوة لدى المراكشيين، وكانو بدورهم لا يرغبون فى تلقى الأوامر منهم، ولكنهم ظلوا هادئين Cold

ولم يواجهوهم – فى البداية – بعداوة صريحة. وعلى أية حال فهذا هو الانطباع الذى خرجنا به من الحوليات العربية رغم أن السعدى وكاتى Kati كانوا حريصين على إظهار تمرد علماء الدين فى وجه الغزاة المراكشيين. والحقيقة هى أنه ربما كان علماء الدين معادين بشدّة للمغاربة (المراكشيين) وربما كانوا هم الذين حرّضوا على ثورة أكتوبر – نوفمبر ١٥٩١م فى تمبكتو (أحمد بابا، ص ٣٢٠ – ٣٢١) ومسار الأحداث التى سلكها الباشا محمود بعد ذلك من حيث القبض على علماء تمبكتو جميعهم، ونفى عدد منهم بعد ذلك إلى مراكش – يبدو أنه يشير إلى معرفته بمكمن المعارضة للحكم المراكشى. ولا شك أنه للاسباب نفسها نفى سنّى على. منذ أكثر من قرن مضى، علماء هذه الدولة الصغيرة داخل الدولة نفسها، وضايقهم وأكثر من هذا، ففى حالة الجيش المراكشى فرغم أنه كان يمثل سلطة دولة مسلمة، فإن جنوده كانوا فى الأساس – من المرتزقة الإسبان الذين كانوا إما من غير المسلمين أو من المسلمين بحكم قوة الظروف وعلى هذا لم يكن لديهم وقت لمسائل الشريعة والعقيدة وهم بعيدون عن البلاد التى اتخذوها موطنا adopted country ومن هنا فالذى لا شك فيه أن علماء الدين وجدوا تبريرات كافية للتصدى لحكمهم بكل الوسائل والتخلص منهم.

لم يكن قدوم المغاربة للسودان (الغربى) هو السهم الأخير الموجّه لإمبراطورية صِنْغى التى كانت تنهار بالفعل، فحسب، وإنما كان أيضا وإلى حد كبير خاتمة لدور تمبكتو كمركز للتجارة والتعليم. فبعد سقوط إمبراطورية صِنْغى نهائيا وضياع ازدهارها على يد الباشا محمود وبعد طرد بعض علمائها ذوى النفوذ والكلمة المسموعة فقدت مدينة تمبكتو كثيرا من حيويتها الفكرية والروحية التى كانت معروفة بها طوال القرن السادس عشر. وأكثر من هذا فقد أصبحت عاصمة لدولة يحكمها الباشاوات المراكشيون وأصبحت – بهذا – تحت القبضة الصارمة لهؤلاء الحكام الجدد، ولم تعد تمتع كما كانت بدرجة من الحكم الذاتى كما كان حالها فى ظل الأسكيات Askias (أو الأساكى).

لقد اكتسب الإسلام، خلال القرن السادس عشر، أرضية في المراكز الحضَريّة في إمبراطورية صنْغي، بلا شك. حقيقة، لقد كانت هذه المدنية عاملا من عوامل الحياة الحضرية وعنصرا من عناصر الشعائر الدينية الملكية طول القرون الخمسة الماضية. وبدا الفلاحون وصائدو الأسماك في القرى والنجوع (العزب) ولم يلحقهم إلا تأثير إسلامي قليل، فقد بدا الإسلام غير ذي صلة إلى حد كبير،بأناس ارتبطت حياتهم بالتربة والماء وارتبطت دورتهم الثقافية بالتغيرات الموسمية وخصوبة الأرض. وإذا كان هناك أمر مثّل حواجز صلدة، بنهاية القرن السادس عشر، بين الإسلام من ناحية والنظم الدينية المتوطنة في صنْغي (المقصود الدين المحلي غير الإسلامي)، فقد اتضح هذا في انعزال اقليم دندي **Dendi** الذي أصبح مركزا للمقاومة السياسية الرافضة للوجود المراكشي، والذي - أي إقليم دندي تمسّك وبعناد بطقوسة وعبادته (الوثنية). كل هذا، رغم تشجيع بعض الاسكايات للإسلام خاصة الأول منهم الحاج محمد توري، والأسكيا (الحاكم) السادس داود.

كما حاولت أن أبين، كان من الضروري للأسكايات طوال القرن ١٦ أن يحتفظوا بتوازن دقيق بين الإسلام ودين صنْغي (التقليدي)، في بنية سلطات الدولة (أجهزتها) وعلى النحو نفسه نجد من الواضح بشكل عام أن الإسلام لم يلق إلا القليل من الدعم الشعبي وظل إلى حد كبير دينا أجنبيا يعتنقه غير أهل البلاد ومجموعات الصفوة، وإن كان هذا لا يجعلنا نتجاهل العناصر الإسلامية التي أصبحت متضافرة بعمق في دين صنْغي (التقليدي) نفسه. لقد أدى قدوم المراكشيين في سنه١٥٩١ إلى إسقاط بنية إمبراطورية صنْغي التي كانت تترنّح بالفعل وحطمت التوازن الديني الذي كان قائما لقد ارتبط الإسلام بعد دخول المراكشيين خاصة في الأعوام الأولى من هذا الحكم المراكشي في الأذهان بأنه دين مجموعة حاكمة أجنبية طاغية، لم يكن الإسلام قد تغلغل بشكل عميق، بدرجة كافية في مجتمع صنْغي ليبرهن على أنه يمثل محورا

يتمحور حوله الناس فى الأوقات العصيبة، أو يكون أداة للمّ شعث إمبراطورية ممزقة وكان علماء الدين - فى تمبكتو - وهم هذه الحال زعماء القضية ومناصرها (خاصة الغرباء منهم) -- من بين أول من عانى من القبضة الحديدية لحكم المسلمين الجديد (حكم المراكشيين).

الهوامش

(١) يوجد فصلان شائعان جدا عن البركة -Westermarck, pagan survivals in muhammedan civ
ilization .

London ,1933.pp.87-144

المراجع

أحمد بابا : نيل الابتهاج بتطريز الديباج القاهرة ١٣١٥ للهجرة.

البكرى (١٩١٣)

- Description de l A frrique septentrionale ckitab al -masalik wal mamalik . trans .de m. de slane , revised edn, Alger . (Al - Bakri)

- AL - Maghili

(mss. Of Daktor , paris , and ibadan consulted) (AL-Maghili) Arnett, E.J.

(1922) introduction to the history sokokto (at end of the Rise of the sokokto Fulani) kano (sokoto)

السعدى (١٨٩٨) تاريخ أسودان. حرره وقدمه O.Houdas، باريس (الإشارة للصفحات تعنى النص العربى).

- Beraud - villars , j

(1942) l Empire de gao . paris

- Boulnis ,J & Boubou Hama .

(1954) l empire de Gao . paris

- Delafosse , M.

(1912) Haut - senegal -penguin press

- Dubois , f.

(1897) tombouktou la mysterieuse . paris.

- Ahmad Baba & the moroccan invation of the sudan 1591 " Journal of the historical society of nigeria , vol . 11, no .3, pp. 311. 28

- ابن بطوطة، رحلات " تحفة النظار " حرره وترجمه :

C.Defremery & B.Sanguinetti

- ابن خلدون

(١٩٢٥- ١٩٥٦) تاريخ البربر، ترجمه, M. de slane, paris, vols 4,

والنص العربي في ٧ مجلدات، بيروت، ١٩٥٦-١٩٥٩

- Leo Africanus

(1896) the history and Description of Africa . Pory s translation , ed by R.Brown . london , 3vols .

- محمود كاتي، تاريخ الفتاش

Trans . by o. Houdas & M. Delafosse , paris

- Rouch, J.

(1953) contribution a l histoire des songhay .

Cmem . de l IFAN . no 29. pp137-250

- Trimingham , J.S.

(1959) islam in west africa

(1962) History of islam in west Africa . london .

- Urvoy , Y.

(1934) chroniques d agades , Journal de la societe des Africanistes , vol .4, pp. 145 -77.

(1936) History des populations du soudan central -paris.

(١١)

وضع المسلمين فى حاضرة الأشانتى
فى بواكير القرن التاسع عشر

بقلم

إيفور ولكز

Ivor wilks

أستاذ التاريخ بمعهد الدراسات الإفريقية

فى جامعة غانا

١- مسلمو كوماسيى: شيخ بابا :

من خلال المعلومات الكثيرة عن المصلحين المسلمين فى الغرب الإفريقى (المجدّدين) فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجرى - أصبح من الممكن أن نعيد بناء تصور لبناء الأحوال الاجتماعية والسياسية فى المناطق الوسطى التى قامت فيها الحركة الثورية - مثل إمارات الفولانى Fulani فى نيجريا[1]. وعلى أية حال فليس من المتاح أى نسق كامل من الأدلة لدراسة هذه المناطق الشاسعة حيث استمرت جماعات ذات تأثير من المسلمين فى الوجود فى ظل رعاية ملوك وثنيين مثل دا كابا Da Kaba (١٨٠٨ - ١٨٢٧م) وأوزى توتو كوامى Ositutu Kwame وهو من الأشانتى

(١٨٠١ - ١٨٢٤م). لكن من حسن الحظ أنه فى حالة الأشانتى هناك أدلة وشواهد من مصادر مختلفة إلى حد بعيد، ففى الفترة من مايو ١٨١٦ إلى مارس ١٨٢٠م استقبل أوزى توتو كوامى فى كوماسيى ما لا يقل عن تسعة وكلاء للشركات الأوروبية للتجارة فى ساحل الذهب إلى الجنوب، وقد ترك خمسة من هؤلاء الوكلاء أوصافا مفصلة لعاصمته(٢). ومن هذه التقارير المطولة عن المسلمين فى كوماسيى التى يمكن ضمها معا لتبين بنية هذه المجتمعات الإسلامية ووظائفها، والتأثير الذى تمارسه والمجالات التى تركز عليها - خلال هذه السنوات الأربع.

لقد عاش مسلمو كوماسيى فى وسط المدينة وكان حيّهم يقع على طول طريق يمتد من السوق الرئيسية إلى قصر الملك(٣). وليس لدينا معلومات محددة عن حجم هذا المجتمع. فقد كانت أعدادهم مثلها فى ذلك مثل المجموعات التجارية الشبيهة فى كل مكان تتذبذب - بلا شك - على وفق المواسم ودورات الحركة التجارية. ومع هذا، ففى مناسبتين عامتين قرر القنصل دبوى أنه قد ظهر له عند الاستقبال وما تلاه من مهرجان أدى Adae نحو ثلاثمائة مسلم(٤). وربما كان إجمالى السكان الذكور البالغين المستقرين فى ذلك الوقت فى كوماسيى مع زوجاتهم وأطفالهم أكثر من ألف.

وكان رئيس مجتمع المسلمين هو الزعيم بحكم - سنه - محمد الغامبا al - Ghamba الذى يطلق عليه المبروسى the mamprussi إلا أنه كان معروفا على نحو اكثر كما كان يناديه المسلمون باسم بابا Baba، وكان هو أول مسلم استقر فى كوماسيى، وكان هذا فى سنة ١٨٠٧(٥). وكان رجلا تقيا متعلما، وكانت التزاماته إزاء مسلمى كوماسيى تتطلب منه ممارسة الصفتين، التقوى، وتطبيق علمه (الشريعة). فكان إماما يؤم الناس فى الصلوات وقاضيا يدير العدالة على وفق أحكام الشريعة(٧). وكان الأقرب إلى قلبة تلك المدرسة (الكُتاب) التى أسسها وأشرف عليها بنفسه وضمت نحو سبعين تلميذا راحوا يتعلمون فيها القرآن ومن ثم القراءة والكتابة ومبادئ اللغة العربية(٨). وعلى أية حال فقد كان المحصول العلمى للشيخ بابا يمتد بطبيعة الحال

لأكثر من هذا. فقد كان لديه مكتبة كبيرة[١٠] ويبدو أن دراساته لم تكن تشتمل فقط على العلوم الإسلامية (التفسير والفقه وما إلى ذلك – وهى العلوم التى ارتبطت بعمله كقاض وإمام، وإنما شملت أيضا التاريخ فقد كان – على سبيل المثال – يجيد الحديث بشكل شائق فى مجال تاريخ الأشانتى والسودان الغربى (الغربى الإفريقى)[١١].

ولأنه كان شابا فقد ارتحل لمسافات طويلة فى المناطق الواقعة بين بلاد الأشانتى وبلاد الهوسا (الحوصة)[١٢] لكنه فى فترة ترحاله هذه لم يكن يعتبر نفسه أكثر من طالب " وعلى أية حال فإنه يصف لنا تلقية " الحقيقة " من المقدم his muqaddam قائلا :

" الحمد لله، لقد أرسل لى أحد المرابطين من الشمال بناء على توجيه مباشر، وقد علمنى هذا الشيخ العالم المبارك saint الحقيقة truth the. والآن وقد شابت لحيتى وأصبحت بيضاء ولم أعد قادرا على الترحال كما كان من قبل، فإننى قانع بالبحث عمّا يؤنس روحى طلبا لجزاء طيب فى المستقبل (أى فى العالم الآخر) ".

منذ هذه البداية التى حدثت بعد وصول بابا إلى كوماسيى فى سنة ١٨٠٧ يبدو أنه كان من الممكن مع نمو الطريقة القادرية فى بلاد الهوسا أو الحوصة، (وهى الطريقة التى انتمى إليها عثمان دان فوديو نفسه) أن يكون لشيوخ القادرية تأثير ونفوذ كانا محسوسين على طول طريق التجارة الكبير الذى يمر خلال بوسّا Bussa ونكّى Nikki ويندى Yendi وسالاجا Salaga وعاصمة الأشانتى – وهو أمر هناك أدلة مستقلة عليه[١٥].

٢ – مسلمو كوماسيى، المقيمون والزوار :

من المقيمين فى مجتمع المسلمين فى كوماسيى الذين كانوا بفضل موقفهم الاجتماعى[١٦]، بارعين على نحو خاص – فى الأمور المدنية، من كانوا من الظهير

الأشانتي المباشر (المناطق التي تلي مباشرة مناطق الأشانتي، حتى أن دبوى Dupuis غالبا ما يشير إليهم على أنهم مسلمو داجومبا Dagomba وغونجا GhunJa[١٧] وعلى هذا فإن محمد كاماعتي[١٨] الذي كان قد درس اللغة العربية في بلاد الهوسا (الحوصة) ينتسب بشكل واضح للديولا Dyula nisba وربما أتي من إحدى مجموعات وانجارا كاماغيت العريقة الموجودة في اتحاد جونجا . Gonja. أما أبو بكر توراى Tu-ray الوكيل التجارى للشيخ بابا، فله أيضا أصول (نسبه)تعود للديولا (اللقب مشهور على نحو أكثر بالصيغة التالية : تورى Toure) وربما كان شريكا في خلفية مشابهة. أما الحاج مبارك السلغاوى Salghawi وجلال بن قدسى البورومى Burumi وإبراهيم الينديى Yendi، فيتضح من ألقابهم أنهم – على التوالى – يرجعون إلى أصول تعود إلى سالاجا في جونجا الشرقية ومنطقة مبروم Mbrom إلى الجنوب منها وعاصمة الداجومبا. واستمر مقيما في كوماسيى طوال عقد من الزمان رجل قادم من مكان أكثر بعدا – من تمبكتو[١٩]. وعلى أيه حال، فقد كان معظم المقيمين – بشكل عام ينتمون بلاشك إلى مجتمع الديولا (أو أطرافه) أو إلى مجتمع الوانجارا – وإلى هذا التجمع القبلى التجارى المتفوق ؛ الكاماغيت والتورى والدياباكهيت والواتارا وغيرهم، والذى مدَّ عبر قرون أنشطته التجارية عبر الغرب الإفريقى من السنغال إلى بلاد الهوسا (الحوصة) ومن الساحل Sahil (المقصود ساحل البحر المتوسط) إلى ساحل غينيا، مخترقا (أى هذا التجمع القبلى) الحدود السياسية والحواجز اللغوية والقبلية[٢٠]. من هذا يتضح ان مسلمى كوماسيى فى أقصى الجنوب عاشوا فى منطقة الغابات المرتفعة على بعد أكثر من مائة ميل بقليل من الساحل حيث تتكسر الأمواج Surf-bound، وكانوا غير منعزلين عن المراكز الإسلامية الأكبر في الغرب الإفريقى لقد جذبت الموارد الطبيعية الثرية للأشانتى، خاصة الذهب والكولا اهتمام التجار فأتوا طلبا لها من أماكن بعيدة، وزار مندوبوهم كوماسيى بل وأقام بعضهم فيها. وقد لاحظ بوودتش فى كل زيارة زار فيها بيت الشيخ بابا، أنه كان يجد بريرا غرباء وصلوا لتوّهم من أنحاء مختلفة من المناطق الداخلية يقيمون معه[٢١] والذى لا شك فيه أنه وصف

أيضا وصول التجار والعبيد – كل ساعة – إلى كوماسيى قادمين من المناطق الداخلية، كما وصف أيضا مغادرة قوافل الأشانتى كل يوم – ويبدو أن فى وصفه بعض المبالغة[٢٢]. وكانت التجارة مع تمبكتو من خلال جنى Jenne تجارة ذات أهمية كبيرة فى هذه الفترة [٢٣]، فقد كان تجار مسلمون كثيرون من هذه المدن يترددون على عاصمة الأشانتى. وقدم إلى هذه العاصمة أيضا عالم من تمبكتو فى منتصف سنة ١٨١٧ ورغم أنه شهد موت (الرحالة) منجو بارك منذ أحد عشر عاما مضت ـ وقدم أيضا تاجر كبير السن من جنى فى أواخر عام ١٨١٧، وكان قبل ذلك فى القاهرة والإسكندرية ويبدو أنه شهد انتصار نلسون فى خليج أبى قير فى سنة ١٧٩٨[٢٦] بل لقد قدم إلى مناطق الأشانتى هذه تجار موسميون من مناطق أبعد : من طرابلس وتونس ومصر بل وحتى من الحجاز[٢٧]، وكان من بينهم عدد من الشرفا (الأشراف) علقت حكومة الأشانتى على حضورهم أهمية كبيرة : لقد أولى الأشانتى نسل الرسول هؤلاء رعاية فائقة وشملوهم بكرم بلا حدود وكانوا هم الضيوف المشرفين لدى الملوك والوزراء وكان سائر أفراد الشعب يوقرونهم توقيرا لا يلقاه سوى أنصاف الآلهة demi-gods وكانوا يعتبرون زيادة ثرواتهم ما هى الا نتيجة احترامهم وتقديمهم الخدمات لزوارهم هؤلاء[٢٨]. وكان الشريف أحمد البغدادى ممثلا مثيرا لهذه المجموعة فقد ارتحل من بغداد وانتهى به ترحاله إلى خرسان شرقا وإلى بلاد الأشانتى غربا، وقد أسهمت هذه المجموعة التى ضربنا مثالا بواحد مهم منها هو الشريف أحمد البغدادى، فى التنظيم الاقتصادى فى الغرب الإفريقى، وهو الأمر الذى ركزنا عليه لتونا[٢٩].

٣ – مسلمو كوماسيى والمجاهدون :

اتصالات مسلمى كوماسيى، المستمرة والوثيقة، بإخوانهم فى الدين فى كل أنحاء السودان الغربى (المقصود الغرب الإفريقى). تجعلنا نفترض مسبقا وعيهم بعقائد المجاهدين " الذين يعملون على تجديد الإسلام Revivers ot islam ومعرفتهم بهذه

العقائد وتآلفهم معها، وترجع أصول هؤلاء المجاهدين إلى فوتاتورو Futatoro وفوتا جالون Futa Jallan وتعود حركتهم إلى أواخر القرن الثامن عشر، وفى بلاد الهوسا (الحوصة) فى الأعوام التى تلت دعوة عثمان دان فوديو إلى الجهاد فى سنة ١٨٠٤ الذى خاض- أى عثمان - فى نحو سنة ١٨٢٠ تحت قيادة شيخو أحمدو نضالا ضد وثنيى البمبارا للسيطرة على دلتا النيجر الوسطى[٣٠]. وحقيقة هناك دليل مباشر على تأثير إصلاحى وصل إلى كوماسيى. لقد لوحظ بالفعل بعد سنة ١٨٠٧ أن الشيخ بابا الكوماسى تلقى وِرْدا من مقدِّم جوّال " تم إرسالة بتوجية خاص " وربما شيخ كاتسينا Katsina الذى وصل إلى كوماسيى فى بداية سنة ١٨٢٠، شخصية يمكن مقارنتها بالشيخ بابا، فقد كان نزاعا إلى صرامة المرابطين وتشددهم بين العرب وقد ادعى أنه سليل فاتحى النيجر[٣١].

وهناك شخص مهم آخر نعرف عنه الكثير منذ أصبح صديقا موثوقا به لكل من بودتش Bowdich وهتشسون Hutchison . إنه الشريف إبراهيم الذى كانت قاعدة عملياته هى بوسًا Bussa على نهر النيجر[٣٢] (التى كانت وقتها تحت سيطرة الفولانى) ولكنه كان قد وصل إلى كوماسيى فى سنة ١٨١٥ أو نحوها، من شبه الجزيرة العربية مع اثنين آخرين من الأشراف[٣٣]. وقد غادر رفيقاه إلى تمبكتو وطرابلس فى العام التالى، لكن ابراهيم ظل إلى بواكير سنة ١٨١٨ حيث غادر إلى مكة على رأس قافلة كبيرة من الحجاج[٣٤]. وكان مكوثه فى كوماسيى ملحوظا ومهما لعدم اتفاقه مع مسلمى كوماسى الذى لم يكن يوثّق علاقاته الاجتماعية معهم[٣٥] لأنه كان - بشكل واضح يعتبر استخدامهم للتمائم والأحجبة amulets وتسامحهم مع العادات الوثنية، اشارات دالة على ردّتهم[٣٧].

لقد ولَّد الوعى بعقائد الإصلاحيين، بالنسبة لمسلمى كوماسيى مأزقا معنويا حادا ما دام علماء الحركة الإصلاحية ركزوا تركيزا شديدا على الفصل الحاد الواضح والبسيط بين دار الإسلام ودار الحرب : فحكومة البلد هى حكومة ملكها بلا جدال، فإن

كان ملكها مسلماً فهى دار إسلام (أرض إسلام) وإن كان ملكها كافرا فداره (أرضه) دار كفرة (دار حرب)[٣٨] .

وعلى هذا فمسلمو كوماسيي كانوا يقيمون فى "دار حرب" وليس "دار إسلام" وقد ربطتهم هذه الحقيقة بمسلك معين، كما تنم عن ذلك مسيرة الاحداث.

...فالهجرة من ديار الوثنيين أصبحت إلزامية باتفاق، والجهاد (الحرب المقدسة) أصبح ملزما باتفاق، وأصبح قتال الملك الوثنى الذى لا يعلن أنه " لا إله إلا الله " أمراً ملزما باتفاق وأصبح خلعه والاستيلاء على حكومته أمرا ملزما باتفاق (أو بإجماع)[٣٩].

بل لقد أصبح عدم الالتزام بالهجرة والجهاد ردّة من وجهة نظر الإصلاحيين أنفسهم "وذلك لأن إقرار الوثنية هى فى حد ذاته وثنية".. أما الجهاد فهو ملزم لكل قادر عليه (فرض على كل قادر عليه)[٤٠] وحتى التجارة إذا كانت مع الكفرة أصبحت غير مباركة[٤١]. وأولئك الذين سيبقون - برغبتهم - فى بلاد الوثنيين سيكونون - بالضرورة - مجبرين على اتباع عادات يستحقون عليها اللوم، فسيكونون - على سبيل المثال - مضطرين لدفع ضرائب لا تتمشى مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومضطرين لأداء الخدمة العسكرية مع أنهم مسلمون[٤٢].

وهذا بالضبط ما كان مثار حزن مسلمى كوماسى[٤٣] كما يتضح من شكواهم لدبوى Dupuis فقد قالوا له إنهم مضطرون لدفع ضرائب لأمراء وثنيين ومضطرون لخوض معارك مع أمراء وثنيين، يتناقض دينهم ومصالحهم - بالضرورة - مع دين المسلمين ومصالحهم[٤٤].

وكان أداء الخدمة العسكرية غير ملائم - على نحو خاص من ناحيتين كما قيل لدبوى Dupuis الأولى متعلقة بالدين الذى يمنع أن يضحى المؤمنون الحقيقيون بحياتهم وحريتهم من أجل نزوات الملوك الوثنيين أو بخوص حروب يخوضها هؤلاء الملوك بقصد

اكتساب المال، والثانية متعلقة بالتناقص الكامن فى الإسهام فى تعظيم قوة (جيوش) يخافها المسلمون عامة[٤٥].

وكان قاضى مسلمى كوماسى - الشيخ بابا - بالضرورة على درجة عالية من الخبرة بمضامين استقرار جماعته بشكل مستمر فى دار الحرب، ورغم أن شيئا من كتاباته لم يبق كاملا غير مبتور فإن شيئا منها نقله لنا دبوى يفيد بأن بابا والمرتبطين به تصرفوا بذكاء ومهارة ودافعوا دفاعا نشطا vigorous عن وضع المسلمين بين الأشانتى. وانطلاقا من هذه المقدمة نفسها، فإن علماء الإسلام فى كوماسى ساقوا الأدلة التاريخية لتأكيد وضع المسلمين فى كوماسى، طالما أن المسلمين فى الغرب الإفريقى (السودان الغربى) قد فشلوا فى تأسيس خلافة حقيقية[٤٦]:

١ - غياب ذلك التعاون السياسى الموجود فى الشمال هو - فى الأساس - سبب تعويق جمهود مسلمى الجنوب الرامية إلى نشر عبادة بقوة السلاح لأن وجود الحكومة بالقرب من مجار مائية داخلية (كنهر النيجر مثلا) جعلها مستسلمة متراخية تفتقد الطاقة (أو الحماس) التى ميزت جهود العرب.

٢ - إن كل أمّة إلى الأدنى من الساحل نفسه كان لابد أن تتحول للإسلام قبل هذا الوقت، وكان لا بد أن يكون القرآن معروفا فى كل أنحاء إفريقيا، والوضع - الآن - عكس ذلك فالوثنيون أقوياء فى الجنوب (المقصود جنوب الصحراء الكبرى).

٣ - ونتج عن هذا أن كان مسلمو الأشانتى مضطرين إلى اتخاذ سياسات مهادنه فى حياتهم العامة، حتى أنهم كانوا مضطرين للقتال فى صفوف الوثنيين ضد إخوانهم فى الدين أثناء نشوب حروب دينية محزنة[٤٨].

وكما سنرى فرغم أن الشيخ بابا بذل جهودا محدودة ذات طبيعة تراجعية فى سنة ١٨١٨ للهجرة، فإن مسلمى كوماسى بشكل عام بدو مرتبطون بأمور الأشانتى

والعيش معهم فلم يكونوا قادرين على تحويل شعارات وإعلانات الإصلاحيين المسلمين فى الغرب الإفريقى إلى أفعال، ولم يتصوروها قابلة للتطبيق.

٤ - انخراط المسلمين فى الشأن الأشانتى:

رغم أن مجتمع مسلمى الكوماسى كان قليل العدد فإنه أدار بنجاح فعاليات اقتصادية مهمة وكبيرة، واحتكروا العمل فى مجالات تجارية معنية كتربية الماشية والاتجار فيها كما هيمنو على قطاع تجارة التوزيع، وكان ملك الأشانتى مهتما بضبط (أو كبح) نمو طبقة الرأسماليين التجار من الأشانتى التى كان يرى فيها خميرة ثورة ضده(٥٠). لذا فقد عمل على تشجيع التجار الأجانب القادمين إلى كوماسى بسياساته الاقتصادية الليبرالية : إنهم إن قدموا من بلاد أخرى ليتاجروا فى كوماسى نشدوا صداقتى وقدموا لى الهدايا، فيصبح من المؤكد أننى لن أطلب منهم ذهبا عندما يبيعون البضائع ويشترونها، بالإضافة لهذا فإن بعض التجار القادمين إلى كوماسى أبناء ملوك وإخوة ملوك وقادة كبار. فيجب ألا أطلب منهم أن يعطونى ذهبا، وإنما يجب أن أعطيهم أنا ذهبا ومؤنا ليعودوا لبلادهم سعداء أثرياء فأكون معروفا فى البلاد الأخرى إننى ملك عظيم أعلم ما هو الصحيح(٥١). وبهذه الطريقة سيطر التجار المسلمون على التوزيع باستخدام طرق التجارة الكبيرة التى تؤدى إلى الشمال الغربى إلى سيجو segu وجنى jenne وما وراءهما وإلى الشمال الشرقى إلى بلاد الهوسا (الحوصة) وما وراءها، موزعين المواد الخام الأشانتية والمؤن التى تنتجها هذه البلاد، الذهب والكولا والعبيد والملح. وعندما يكون الأشانتى غير قادرين على المغامرة بالتقدم بقصد التجارة دون حماية المسلمين وحراستهم، نجد أن المسلمين يمكنهم الترحال بسهولة :

" فى رحلة من كوماسى إلى بلاد الهوسا (الحوصة)، قلما وزع أكياس الذهب mitskal of gold أو الكوارى coweries (عملة من القواقع والأصداف قيمة الواحدة منها عشرة شلنات). ولكن - على العكس - فإنه يجذبه بشكل متتابع هدفا لكرم

الأمراء، وأكثر من هذا فقد كانت احتياجاته اليومية تلبى على نفقتهم – أى نفقة هؤلاء الأمراء – بكرم واضح لا مجال للشك فيه(٥٢).

لقد أدى مشاركة مسلمى كوماسى فى حياة الأشانتى الاقتصادية إلى مشاركتهم فى أمور الدولة، طالما كانت تدير التجارة وطالما كانت مرتبطة بهذه المهمة ارتباطا وثيقا، وهذا ما سجله بوتش bowdich : "رؤساء القبائل المغاربة Moorish وأصحاب المقام الرفيع الذين يحيطون بالملك كان نفوذهم كبيرا ليس– فقط – بسبب رتبهم وإنما أيضا بسبب شهرتهم(٥٤).

ولاحظ دبوى – على النحو نفسه – أن : طبيعة المؤمنين (المسلمين) الصادقين.... تحظى بتقدير كبير جدا لدى الملك، لأنه يستشيرهم فى مناسبات كثيرة مهمة فى أمور تهم مصالح الأمة(٥٥)، ويلاحظ هتون hutton أن *خبرات المسلمين* وأفعالهم ذات أثر كبير فى بلاد الأشانتى(٥٦)

وحظى عدد من قادة المسلمين (المقصود ذوو النفوذ) بمن فيهم الشيخ بابا ومحمد كماعاتى وأبو بكر تورى – برتبة فى البلاط، أو كانوا يتعاونون مع *السلطات الإدارية*، بل وكان لهم صوت فى مجلس الحكم(٥٧) (مجلس الشيوخ the senate) وقد وصف الشيخ بابا نفسه بأنه خادم مخلص للملك وبأنه عضو فى مجلس الملك لمناقشة أمور المؤمنين (المسلمين) فى سارم sarem وداجومبا(٥٨) dagomba. وكان هو والمرتبطون به – بالتأكيد – قد لعبوا دورا مهما فى المفاوضات التى جرت لعقد المعاهدة البريطانية الأشانتية فى سنة ١٨٢٠(٥٩)، وتفحص المترددين على البلاط، كان من *المهام الأخرى* الموكلة إليهم : لقد كان مطلوبا من هيدوكوبر huydecoper وبوديتش bowdich وبوى dupuis أن يشهدوا على القرآن (يقسموا *على القرآن* testify on) أن نواياهم طيبة تجاه الملك(٦٠)

لقد لاحظ بودتش رغبة الملك فى تأسيس هيئة استشارية عربية، كما عمل الملك على جذب المسلمين ليعملوا فى خدمته وحثهم على إرسال أعضاء من بيته (أسرته) لمدرسة (كتّاب) الشيخ بابا[٦٢]، وعين الجياسوين gyaasewahene – رئيس الجهاز الإدارى الأشانتى – سكرتارية من المسلمين (كانوا قبل ذلك من الأويو Oyo) ليحتفظوا بسجلات للأحداث السياسية[٦٣] وتم تسجيل مجالس البلاط ووقائعه بالعربية[٦٤]. كان من الظاهر أن المسلمين مسئولون عن حفظ سجلات كوارث الحروب، كما عملوا بين المبعوثين الأشانتيين فى الولايات النائية للإمبراطورية[٦٦]، وكانت العلاقات الدبلوماسية بين الأشانتى والدول الإسلامية فى الشمال، يديرها المسلمون فى الأساس – كما هو محتمل، وكان هناك سفير من مالابار فى كوماسى فى سنة ١٨١٦[٦٧] وهناك أدلة على اتصالات فى نحو سنة ١٨٢٣ مع داعية مسلم من تيليبو tillibo، ربما هو ألمامى al-mami من تمبو فى فوتاجالون، فرغم أنه ليس أميرا فإن نفوذه (أو تأثيره) كان قويا على كثير من القبائل القوية المقاتلة فى الشرق – سواء كانت هذه القبائل مسلمة أو وثنية، فقد كان محترما بفضل حكمته التى اكتست ثوبا من الكهانة (الوساطة الروحية)[٦٩]. وربما كانت المراسلات الدبلوماسية فى بعض الأوقات تكتب بالعربية كما تشير كتابات عبد الله بن عطا سوما suma وهو أحد الأفراد البارزين فى مجتمع الأشانتى، إذ نجده يقول : الحمد لله الذى خلق القلم أداة للتخاطب، والحمد لله الذى خلق الأوراق لنرسل ما هو مكتوب عليها من دولة إلى دولة ومن مكان إلى مكان لتكون بديلا عن السفراء (٩٦). ويشير رايندورف reindorf إلى معاهدات عربية بين الأشانتى وبين كل من الداجومبا وجيامان[٧٠]، وكان مطلوبا من مسلمى كوماسى أداء خدمات عسكرية، حقيقة أنه لوحظ عدم دخول الملك فى أية مشروعات عسكرية دون التعاون معهم[٧١] وهو أمر سبب لهم مشكلات ذات طابع أخلاقى أو معنوى – كما سبق أن نوهنا، وكان من مهام القاضى الذى يمثل رأس مسلمى كوماسى أن يقود المؤمنين (المسلمين believers) المقيمين فى العاصمة فى الحرب. وقد أثار أحد الذين سبقوا الشيخ بابا فى تولى المنصب بعض الاهتمام وحب الاستطلاع بين المسيحيين الذين

شهدوا وصول جيوش الأشانتى إلى ساحل الذهب فى سنة ١٨٠٧، لقد كان طويلا نشيطا بدنيا ذا ملامح تشبه ملامح العرب أو المصريين...، وكان مسلما رزينا.... ومع هذا فقد كانت اتصالاته كثيرة أو بتعبير آخر يجيد الاتصال بالناس، كما كان لطيفا يتصرف بكياسة، وكان سائغا مقبولا، لقد كان أحد مواطنى كاسينا kassina وهى منطقة (بلاد) يبدو أنها تقع إلى الجنوب الشرقى من تمبكتو، وقد قال إنه كان فى تونس وكان فى مكة، وسبق له أن رأى كثيرا من البيض والسفن، ووصف طريقة الترحال فى الصحراء الكبرى. وكان على رأس عدد كبير من الرجال يقاتلون مستخدمين السهام ومستخدمين البنادق musketsa أيضا... وكان معه عدد من الرجال لهم اللون نفسه الذى له، لكن ملابسهم تختلف قليلا عن ملابسه(٧٢).

والشيخ بابا – على النحو نفسه – وجد عند بداية غزوة الأشانتى للجيامان gya-man فى سنة ١٨١٨،على رأس سبعة آلاف مقاتل مسلم(٧٣)، وكان يحرس الملك أحد فرسان المالكنى المسلمين الذين تحظى صفاتهم القتالية بتقدير كبير من الأشانتى(٧٤).

٥ – أثر المسلمين في مجتمع الأشانتى:

نتيجة الدور المهم الذى لعبه مسلمو كوماسى فى التجارة والحكومة (كتجار وكأناس لهم وجود فى البلاط) راح المسلمون يؤثرون تأثيرا كبيرا فى الحياة الاجتماعية والدينية فى العاصمة، فعلى سبيل المثال لاحظ بودتش أن ذوى المكانة من المسلمين Moorish، رغم أن سلطانهم ونفوذهم لم يصل إلى الحد الذى يمكنهم من منع نظام الأضحيات البشرية، فإنهم كانوا – بالتأكيد – من القوة، بحيث استطاعوا منع تطبيق هذا النظام (نظام الأضحيات البشرية) على نطاق واسع(٧٦).

وقد بسط الملك حمايته على طلاب العلم ورجال الدين من كل الأمم خاصة أولئك القادمين من مصر أو أى مكان من الأراضى المقدسة، حتى بالنسبة للأسرى الذين

أسروا فى الحروب، فالمسلمون لا يحكم عليهم أبدا بالإعدام كالكفار، والعكس فقد كانوا يعاملون بشكل طيب ويستفاد منهم، وعادة ما كانوا ينقلون إلى القسم الشرقى من الفولتا[٧٧]. وعلى هذا فقد كان الملك صديقا للمسلمين يمكنهم دائما الاعتماد على حمايته، وكان مسموحا بالدعوة للإسلام، وكان كل مسلم believer يحظى بالتقدير عندما يدخل غير المسلمين infiedals إلى الإسلام[٧٩]، بوسيلة أو أخرى.

وفى حين وجدنا عددا محدودا قد تحول للإسلام باستخدام التعاليم السلفية or-thodox educational processes (أو بتعبير آخر : عن طريق التعليم السلفى أو الإسلامى النمطى) وجدنا أن الإسلام - بلا شك - قد أثر فى كل مستويات مجتمع الأشانتى باستخدام الرقى ruqya (in its magical aspects) فقد كان إنتاج الأحجبة (المفرد : حجاب amulet) الواقية[٨٠] منظما بدرجة كبيرة. وكان مربحا : فعندما يتم إعداد التعويذة charm، يكتبها واحد من الطلاب الأكبر سنا، ويعطيها للشيخ بابا الذى يضيف إليها علامة باطنية سرية (النص : قبلانية cabalistic mark) ويطويها طيا ذا دلالة باطنية، فيتلقفها الواحد من أهل البلاد بشغف شديد ويدفع الذهب ثمنا لها ويسرع بعيدا ليضمها إليه بشغف شديد (طلبا للحماية أو الشفاء..)[٨١].

ومثل هذه الأحجبة كانت تحظى بتقدير شديد لحماية الجنود، ولاحظ تورين tor-rane بالنسبة للقوات الموجودة على الساحل فى سنة ١٨٠٧، أن كل رجل من الأشانتى لديه Gregory أو فتيش fetish (تعويذة أو حجاب أو شيء ذو طابع سحرى للحماية) داخل قطعة قماش صغيرة، ويتخذ شكلا مربعا ويضم بعض آيات القرآن، وبعض الرجال لديهم كثير من هذه الأحجبة (الفتيشات)[٨٢].

وبعض الأحجبة التى تضم ستة أسطر غالبا ما يتكلف نصف أو نصة من الذهب (أقل من جنيهين من الجنيهات الإسترلينية بقليل) وبذا تكون قطعة من الورق كافية لمسلم من الطبقة الدنيا فى كوماسى مدة شهر[٨٣]، وقد عُرف أنَّ حجابا يغطى فترة حرب الساحل كان يكلف الملك ما قيمته ثلاثون عبدا، أما أسطر قليلة يكتبها الشيخ

بابا فيعتقد أن لها القدرة على تحويل مسار طلقات العدو فى المعركة (على وفق تعليق هتون hutton) ويتم شراء هذه الأسطر بمبالغ طائلة، فهذه الأوراق المكتوبة ذات قيمة كبيرة لدى الأشانتى(٨٥).

ونظرا لازدياد الثقة فى كفاءة السحر الإسلامى Islamic magic (المقصود الأحجبة والرقى والتعاويذ.. إلخ) راح الوثنيون يتشككون فى عقائدهم الوثنية (٨٦)، وعلى هذا جرى التعويل على قيمة الصلوات (والدعوات) : فالأشانتى يعتقدون فى أن مداومة المسلمين على الصلاة.. تؤدى إلى تقويتهم كما تؤدى إلى إضعاف قوة أعدائهم وأرواحهم بالتدريج، فعقيدتهم وإيمانهم قوة دافعة لا تقل عن القوة الدافعة زمن الفتوح العربية (٨٧).

واعتقد الأشانتى الاعتقاد نفسه فى القرآن : فالأشانتى مقتنعون أن القرآن وحى إلهى - رغم عدم معرفتهم بمحتوياته - وأنه يحوى الحلال والحرام وأن الالتزام بتعليماته الملائمة يؤدى إلى سعادة البشرية بشكل عام(٨٨).

وقد لخص الشيخ بابا الموقف من القرآن قائلا : " الملك وكل رعاياه الوثنيين يؤمنون به أيضا - أى بالقرآن(٨٩)، وهذا أمر مثير بل وموح وذو دلالة.

وكان التأثير الإسلامى ملحوظا على نحو خاص فى دوائر البلاط، جنبا إلى جنب مع طقوس الدولة التقليدية (غير الإسلامية) فقد دخلت التأثيرات الإسلامية عليها، فعلى سبيل المثال كانت الاستعدادات الطقسية فى أواخر سنة ١٨١٧ لغزو الجيامان gya-man تضم ما هو وثنى وما هو إسلامى.

٢ نوفمبر ١٨١٧ :

كان الملك مشغولا فى آخر اثنى عشر يوما المخصصة لعمل الفتيش fetish لضمان فوزه فى الحرب، بينما المسلمون راحوا يتوجهون يوميا إلى القصر لأداء الصلوات والدعاء وتقديم الأضحيات (لضمان النصر).

٨ نوفمبر ١٨١٧ :

قدم الملك أضحيات بشرية للفوز فى الحرب، فى بانتاما bantama وأسافو assa-foo وأدوما aduma، وفى المساء قدم المسلمون أضحيات من الخراف فى القصر على وفق نظام الأضحيات الإسلامية(٩٠).

وقام العرافون المسلمون الذين عينهم الملك بطلب شفاعة النبى محمد وتدخله لصالح الأشانتى، وغادر الشريف إبراهيم كوماسى قاصدا مكة فى سنة ١٨١٨ ليقدم التقدمات لروح النبى manes of the prophet ، وكان الملك والزعماء هم الذين زودوه بهذه التقدمات (الهدايا)(٩١).

وكان مسلك الملك الواضح لا يخلو من إشارات تدل على معرفته بالإسلام، فقد كان فى بعض المناسبات يستخدم كلمات التحية التى يستخدمها المسلمون(٩٢)، وكانت آيات قرآنية بعينها (ذات دلالة تعويذية) "معلقة دائر ما يدور فى غرفة نومه"(٩٣)، وكان يظهر للناس أحيانا بملابس مطرزة بكتابات عربية وملونة بأحبار ملونة(٩٤) "، ولحسن الحظ فإن وجهات نظره فى هذا الأمر مسجلة : أنا أعرف أن هذا الكتاب (القرآن) قوى وأنا أحبه لأنه كتاب الله العظيم، إنه كتاب نفعنى، لذا فأنا أحب كل من يقرؤه(٩٥) وهنا يضيف دبوى dupuis:

المسلمون يسجدون ويمعنون فى السجود، ويرفعون أصواتهم بالدعاء، بينما الملك يمد ذراعيه، متطلعا كما لو أنه يتلقى البركات.

وقد طور الملك أيضا وضعه بتبادل مسجل مع أدوسى adusei الناطق باسمه : يسأل أدوسى الملك : ما الذى يخيفك؟ إن الله العظيم الذى يعبده المسلمون، والذى هو الإله نفسه الذى يعبده البيض هو حارسك وحاميك your guardian إنه يدافع عن ممتلكاتك من الناحية التى يعيش فيها المسلمون، وهو يحميك من ناحية الساحل ذلك أنه جعل اسمك كبيرا فى بلاد البيض، وجعل قلب ملكهم يعمل ما هو طيب لك. وهنا رد

الملك مؤكدا نعم هذا صحيح وبسط يديه وتطلع للسماء كما يفعل المسلمون عند توجيه الدعاء لله إننى عبد لله رب كل الأرباب وكل الناس لماذا لا أكون ممتنا له، إننى لست جاهلا ولست مغرورا .."(٩٦)

وأستمر الملك موافقا على عزْو نجاح حكمه لرعاية الله لقضية الأشانتى، ومن باب تواضعه كعبد لله تسلم من الشريف إبراهيم نسخة من القرآن، وقد لاحظ هتشيسون Hutchison أن إبراهيم كان لديه نسخة جميلة من القرآن أصر الملك على أن تكون معه حتى يرفعها لله متوسلا بها كى يرحمه ويعفو عنه (٩٧).

لقد كان ملك الأشانتى مستعدا للاعتراف بالله كما يفعل المسلمون، ليس كإله واحد، ولا سواه، وإنما على الأقل كأعظم الآلهة على الإطلاق، وقد لخص دبوى هذا تلخيصا جيدا : كان الملك ميالا من الناحية الدينية - على نحو ما - لاتباع محمد، من منطلق الخشية من الله (رب الكون (universal god) وتوقيرا له... ومع ذلك فقد اختار هذا الملك أن يرتبط بإخلاص بطقوسه الوثنية بكل ما فيها قباحات (أفعال شنيعة enor-mities) ورعب كثير. ولم يكن يهمل أن يتضرع مع المسلمين فى صلواتهم (ودعائهم) خاصة عندما يعم القلق عندما ينشغل مجلس الدولة فى أمور طارئة أو عندما يكون السحرة ومستحضرو الأرواح والكهنة التابعون للدولة (الرسميون) غير قادرين على حل أى مشكلة بشكل يرضى الملك(٩٨).

وكان مسلمو كوماسى ينظرون لتوجهات الملك الدينية الآنف ذكرها باعتبارها تستحق بعض التقدير طالما أنه كان فى بعض الأحيان يعطى أذنا صاغية لشريعة محمد، فهو لهذا يستحق بعض التقدير مع إنه كافر ضل، انه - رغم كفره - كان يستحق بعض التقدير أكثر من ملوك كثيرين آخرين، خاصة ملك داهـــومى - جاره الشــرقى - فهذا الأخير كافر حتى النخاع أو بتعبير آخر كافر الكفرة أو كافر ابن كفّار(٩٩) kaffir ben al koufar.

٦ - مسلمو كوماسى، نظرة عامة :

انشـغل المصلحون العظام فى الغرب الإفريقى فى بواكير القرن التاسع عشر برؤيتهم لتأسيس خلافة حقيقية أو إمامة حقيقية تحكم بالقرآن والسنة، ولا شك أن الشريعة اعتبرت مسلمى كوماسى فى حالة ردّة فعلية واعتبرت علماء الدين فى كوماسى علماء سوء أو بتعبير آخر علماء فاسدين قابلين للرشوة(١٠٠). ومن ناحية أخرى فقد كان الشيخ بابا وأتباعه فى كوماسى لابد أنهم كانوا يرون المجاهدين (المصلحين) متطرفين فى عقائدهم تطرفا غير عملى doctrinaire ولا شك أن رؤيتهم هذه كانت مرتبطة بوضعهم، فبالنسبة للشيخ بابا لم تكن سنة النبى مهملة فى هذه الأنحاء (بلاد الأشانتى) الجاهلية(١٠١) كما أن احتمال تحول ملك الأشانتى للإسلام كان دائما أمرا قائما. فقبل عشرين عاما فقط كان أوسى كوامى osei kwame (1777 - 1801 تقريبا) قريب الملك وسابقه فى تولى العرش مسلما من القلب believer at heart a ويستمر الشيخ بابا قائلا إنه بسبب إسلامه وارتباطه بالمسلمين فقد عزله الزعماء المحليون التابعون له انطلاقا من أسس ثلاثة :

(أ) دين المسلمين الذى يعرفونه جيدا يساوى بين الناس ويجعل رتبهم ومكاناتهم على قدم المساواة ويضعهم فى مكانة الراشدين المميزين، وقد يوضع هذا موضع التطبيق.

(ب) ميل الملك لتطبيق قانون كوماسى (يقصد الشريعة الإسلامية - المترجم) وإحلاله محل القانون code المدنى لإمبراطورية الأشانتى.

(ج) منعه لكثير من المهرجانات التى تقام لتقديم الأضحيات البشرية (التى كان يجرى فيها إراقة دم الضحايا قربانا، كما جرت العادات).

وأكثر من هذا فقد أدى عزل هذا الملك (أوسى كوامى) إلى ثورات مطالبة بعودته، وجرت هذه الثورات فى الأنحاء التى يكثر فيها المسلمون فى إمبراطورية الأشانتى،

حقيقة إن هذه الثورات لم تأخذ طابع الجهاد لكنها استمرت مشتعلة ولم يتم إخمادها إلا بعد عدة سنوات[١٠٤].

إذن فبالنسبة لمسلمي كوماسي فيما نحو سنة ١٨٢٠ ظهر سبب وجيه للاعتقاد بأن القوى الداخلية بين الأشانتي كانت تعمل لصالحهم، أما خارج بلاد الأشانتي فإن حركة جهاد عثمان دان فوديو قد مدت القوى الإصلاحية تقريبا إلى الحدود الشمالية الشرقية لمناطق سيطرة الأشانتي في داجومبا، في حين كان الشيخ أحمدو المسيني of massina إلى الشمال الغربي يمهد الطريق للإطاحة بالملكية الوثنية عند البمبارا bambara والتي كانت قاعدتها سيجو segu. وقد لعب التجار المسلمون الموجودن في كوماسي دورا حيويا في توزيع المؤن بين قوى المسلمين في الشمال خاصة في فترة توسعهم المستمر، لقد كانوا يزودونهم بالذهب والعبيد والبارود[١٠٥] في هذه الظروف بدا أن إصرار الإصلاحيين على هجرة المسلمين من بلاد الكفرة (الوثنيين) وبالتالي توقفهم عن دورهم التجاري – مسألة تبدو غير عملية تماما بالضرورة.

ومع هذا فقد أكره مسلمو كوماسي على عمل واحد ينطوي على الاعتراض – فقاموا بهجرة محدودة، عندما طلبوا للقتال في جيوش الأشانتي، لكن في سنة ١٨١٨ خرج الشيخ بابا على رأس سبعة آلاف مسلم مع الملك الأشانتي في غزوة لجيامان gyaman إلى الشمال الغربي، وعندما وُجهت قوات الأشانتي بقوات من المسلمين ليس من بوندوكو ponduku عاصمة الجيامان فقط. وإنما أيضا من كونج kong وجونجا الغربية gonja، سحب الشيخ بابا قواته وعاد إلى كوماسيى، عندئذ أقسم ملك الأشانتي أنه ليس رجلا مبروكا ولابد من إعدامه، لكن الشيخ بابا ساق الحجج ليدلل على أنه لا يستطيع أن يعمل عملا يناقض معتقداته الدينية، وتساءل : أيسُر الله أن يهلك وهو في صفوف الكفار ؟هل أحارب ضد عقيدتي (الإسلام) لامن أجلها؟ ماذا جنت يداى حتى آتى إلى هذه الدنيا ؟[١٠٦]

وقد لاحظ هتون (فى بواكير سنة ١٨٢٠) أنه مضى وقت طويل قبل أن يعود الشيخ بابا صديقا للملك مرة أخرى، وكان هذا التوتر بينهما نتيجة موقفه الآنف ذكره، كما أن المسلمين الذين كان لهم نفوذ كبير كأقصى ما يكون فى بلاد الأشانتى لم يعد لهم الآن هذا النفوذ القومى الذى حازوه من قبل[١٠٧].

ولسوء الحظ، فمع مغادرة دبوى dupuis كوماسى فى مارس سنة ١٨٢٠ انقطعت مصادرنا أى مصادر معلوماتنا عن مسلمى كوماسى، ولم يعد من الممكن متابعة أخبارهم مرة أخرى إلا بعد مرور نصف قرن : فبحلول سنة ١٨٧٠ حدث تطور مهم فقد تم تعيين إمام للبلاد وهو إمام تابع للملك شخصيا وهو غير إمام الجمع الذى يؤم المصلين فى صلاة الجمعة – وهو ما كان يقوم به الشيخ بابا . وكان إمام الجمع يؤم كل مسلمى كوماسى، أما غير ذلك فلم يحدث تغيير كبير فى العلاقة بين المسلمين والملك ولا فى العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فيما بين سنة ١٨٢٠ وسنة ١٨٧٠، وهناك أدلة تشير إلى أن فشل المسلمين فى كوماسى فى تدعيم قضيتهم، كان يرجع فى جانب منه على الأقل، إلى تطبيق عقائد الإصلاحيين عليهم بوصفهم أنهم مقيمون فى دار الحرب أى بلاد الأعداء أو الكفرة[١٠٩].

إضافة

بعد كتابة هذا البحث تمكن مستر ن. لفتزيون levtzion من فحص مخطوطات تحمل عنوان cad. Arab. Cccii فى المكتبة الملكية فى كوبنهاجن ووجد أنها تضم مراسلات تعود لبواكير القرن التاسع عشر، بين كوماسى وولاياتها الشمالية، وليس من شك فى أن بلاط كوماسى ظل يراسل كتابة زعماء الشمال (أئمة الشمال) : والخطابات البالغ عددها اثنا عشر خطابا أو نحوها التى بقيت (لم يلحقها الدمار) تتناول فى غالبها أمور أسى بونسو osei bonus" الملك الأمين، منقذ المسلمين، وتمدنا هذه الخطابات أيضا بمعلومات أكثر تفصلا عن الشخصيات ذات التأثير فى مجتمع مسلمى كوماسى، فعلى سبيل المثال نجد أن الشيخ بابا نفسه كان أحد أبناء إمام

جامباجا gambaga وأن محمد كماعاطى kama'atay هو ابن أو ابن أخ إمام جونجا gonja. وتقرير السيد لفتزيون عن هذه المخطوطات سيظهر فى فعاليات الجلسة العلمية عن المجتمع التاريخى فى غانا (مجلد ٨) the transactions of the historical society of Ghana vol. viii

الهوامش

(١) see, e.g.,M. Hiskett, kitab al - farq : a work on the habe kingdoms attributed to Uthman dan Fodio. Bsoas. Vol xxiii, no. 3, 1960.

(٢) For the comparative value of these sources, see Bibliography at end.

(٣) Bowdich, 1819, p. 129 end map facing p. 323, Dupuis, 1824, pp. 71 - 72.

(٤) Dupuis, 1824, pp. 71 - 72 end 142.

(٥) Apparently following a dispute with his relative, the king of Mamprussi (capital Gambaga, Arabic Ghamba), as described in Bowdich, 1819, p. 240. see also Dupuis, 1824, p. cxxixn.

(٦) Hutchison, in Bowdich, 1819, p. 405.

(٧) Dupuis, 1824, p. 94.

وعلى أية حال فقد كان ينظر فى المنازعات بين المسلمين وغير المسلمين فى محاكم الأشانتى وتصدر الأحكام فيها على وفق القوانين والأعراف المحلية (الأشانتية)، وقد يسمح بحضور ممثل للقاضى المسلم Dupuis, 1824, pp. 117 & 124..

(٨) Bowdich, 1819, p. 90 : Dupuis, 1824, pp. 97 and 107, Hutton, 1821, p. 261.

(٩) See Dupuis, general comments on the kumasi Muslims, some men of education and taleut,

(١٠) Bowdich, 1819, p. 144.

(١١) Pp. 250, dupuis, 1824 انظرعلى سبيل المثال xlix ، ومن المعروف الآن أن التقاليد المحلية فى كتابة التاريخ قد تطورت بالفعل فى القرن ١٨، ففى المجموعة العربية فى معهد الدراسات السودانية فى جامعة غانا، نجد على سبيل المثال، ثمانية مخطوطات لحوليات عن تاريخ جونجا gonja اكتملت فى سنة ١٧٥٢، انظر : the growth of Islamic learning in Ghana, in journal of the historical society of Nigeria. ii, 4, 1963.

وهناك عمل آخر أقدم يعود لنحو سنة ١٧١١ تابع تاريخ كوماسى حتى القرن ١٩ فى المكتبة الملكية فى كوبنهاجن . c.d. arab ccc ii, 236.7

(١٢) Dupuis 1824. pp. 97, 109, end cxxixn.

(١٣) i.e. talib, student, disciple.

(١٤) Quoted by dupuis, 1824, p. 97.

(١٥) فى تاريخ الإخوان الذى كتب فى نحـــو سنة ١٨١١ يذكر عثـمـان دان فـوديو الراجـومـبا من بين دار الحـرب (بلاد الكفـرة) طالما أن حكام الراجـومـبا ظلوا طوال قرن تقريبـا مـجـرد مسلمين من الناحيـة الإسمية، بل لقد كان ينظر للملك فى سنة ١٨١١ باعتباره مرتدا، وعلى أية حال، فهناك تاريخ مكتوب باللغة العربية من مصـادر من الراجومبا يقال إنه ذكر وصول مبعوثين من عثمان دان فوديو إلى يندى yendi ، ويشير بودتش ١٨١٩، ص ١٧٨ إلى زيادة عدد المستقرين من الهوسا (الحوصـة) فى المناطق التى يقيم فيها الينـدى فى ذلك الوقت كما يحدثنا عن دخول حاكم يندى فى الإسـلام، وربما كان هذا لأنه أخـذ بورد wird الطريقـة القـادرية ومن هنا ذكر بودتش (p. 453) شـهـرة ملك يندى بالطهـارة (كـونه مبروكا).

(١٦) See, e.g., the reference to the seventeen superiors, in Bowdich, 1818, p. 37.

(١٧) Dupuis, 1824, p. 170, see also p. xic.

(١٨) Dupuis, p. cxxviii, transcribes the name as camati, but the Arabic reads kama'atay. See p. 337 below.

(١٩) Bowdich, 1819, p. 194.

(٢٠) عن لمحة من الطرف الشمالى، انظر دليل محمد مصطفى، بعثه ملك سيجو على ضفاف النيجر، لقد قابل كثيرين من الجلاس jullas وهم التجار من أهل البلاد، ذكروا له أنهم كانوا قد قدموا من بلاد بعيدة تسمى بلاد الأشانتى يحكمها ملك وثنى، انظر: Royal Gazerre & sierra leone aaver vol. iv,: 219, 10 August 1822.

وعن الانتشار المبكر للديولا فى غانا انظر :

Wilks, the northern Factor in Ashanti History, 1961.

(٢١) Bowdich, 1819,pp. 90 - 91.

(٢٢) Bowdich, 1821 (a), p. 2.

(٢٣) عن ما ذكره مالام محمد التمبكتى عن تجارة الذهب بين الأشانتى وهذه المدينة، انظر : Clapperton, 1829 ,p. 202، وتقدم لنا رواية الحاج حمد الونجارى بعض الأفكار عن حجم هذه التجارة فى فترة سابقة بقليل انظر : J.G. Jackson, An account of Timbuctoo and Hausa, 1820, pp. 347 - 8 ويبدو أن تجارة البارود أيضا اتخذت الاتجاه نفسه انظر :

Royal Gazette & sierra leone Advertizer, vol. v, 251, 15 March 1823.

(٢٤) Bowdich, 1819, p. 185.

(٢٥) I bid, pp. 90 - 91.

(٢٦) Hutchison, in Bowdich, 1819,p. 407, Bowdich, 1819, p. 186 n.

(٢٧) Dupuis, 1824, p. xiv.

(٢٨) Ibid., p. xiv.

(٢٩) H. Barth, Travels and Discoveries in North and central Africa, 1857, ii, pp. 283 - 5.

(٣٠) عن الحركات الإصلاحية، انظر :

H.F.C. Smith, A Neglected Theme of west African history : The Islamic revolution of the 19th century, journal of the Historical society of Nigeria, vol. ii, no.2, December, 1961.

والحركتان الإصلاحيتان الأخيرتان كانتا مرتبطتين ارتباطا وثيقا بحركة شيخو أحمدو – كما يعلق سميث – رأت فى حركة عثمان دان فوديو قدوة لها، وناقش شيخو أحمدو معه مسألة توقيت إعلان الجهاد فى ماسينا macina، والروابط بين عثمان دان فوديو ومجاهدى الفوتا futas ربما يثبت أنها كانت أوثق مما كان يظن عادة.

(٣١) Dupusi, 1824, pp. 137 end cxxxiii.

(٣٢) Hutchison, in Bowdich, 1819, pp. 397 and 403.

(٣٣) See p. Aine, Cote occidentale D'Afrique, Cote - D'or, 1857, p. 27, paraphrasing from an unidentified work of Dupuis.

(٣٤) Ibid., p. 27, Dupuis, 1824, pp. xic - xv.

(٣٥) Bowdich, 1819, p. 92.

(٣٦) Hutchison, in Bowdich, 1819, p. 403.

(٣٧) Hutchison, in Bowdich, 1819, pp. 397 - 8, Bowdich, 1819, p. 205.

وعن زيارة الشريف إبراهيم الأخيرة للحجاز، انظر أيضا Bowdich, 1819, p. 92 ويمكن للمرء أن يفترض أن تمسكه الشديد يعكس جزئيا تعرفه على عقائد الوهابيين.

(٣٨) عثمان دان فوديو، تنبيه الإخوان وهذه العقيدة قد كررت في كتاب إنفاق الميسور لمحمد بلو . Bello

(٣٩) Uthman dan fodio, w athiqat ahl al - sudan.

(٤٠) Muhammad Bello, in Infaq al maysur, charging B ornu - even Bornu.

(٤١) عثمان دان فوديو، تنبيه الأخوان.

(٤٢) عثمان دان فوديو، كتاب الفرق.

(٤٣) كثير من كتابات المصلحين الفولانيين التي اقتبسنا منها هنا لا تزال باقية في غانا إذ توجد مجموعات من المخطوطات الفردية في معهد الدراسات السودانية التابع لجامعة غانا، وعلى أية حال فليس من الممكن تحديد تاريخ وصول مثل هذه الأعمال إلى أيدي علماء غانا .

(٤٤) Dupuis, 1824, p. l.

(٤٥) Dupuis, 1824, p. xxxiii n.

(٤٦) انظر على سبيل المثال :

M. Hiskett, An Islamic tradition of reform in the western sudan From the 16th century to the 18th century. BSOAS, vol. xxv, no. 3, 1962.

وهذا الإخفاق هو ما وصفه تريمنجهام بأنه خمود إسلامي، ورد فعل وثني في القرنين ١٧، ١٨ .

A history of Islam in west Africa, 1962, ch. 4.

(٤٧) Dupuis, 1824, p. l.

(٤٨) Ibid, pp. xxxiii n. and241 n.

(٤٩) Hutton, 1821, p. 330.

(٥٠) See, e.g. Bowdich, 1819, pp. 335 - 6.

(٥١) Osei Tutu kwame, reported by Dupuis, 1824, p. 167.

(٥٢) Dupuis, 1824, p. xc.

(٥٣) Ibid, p. cx.

وقد نشر تجار الأشانتى المسلمون – أيضا – أنشطتهم على نطاق يمكن وصفه بأنه أكثر من كونه محدودا، إلى الجنوب نحو الساحل، انظر على سبيل المثال PRO, CO 44 / 267، وفى تقرير كتبه العميد البحرى السيد جيمس ييو yeo من الأسطول العامل فى السواحل الإفريقية، مؤرخ فى ٧ نوفمبر سنة ١٨١٦، فى حين كنا عند قلعة رأس الساحل cape coast castle رأيت عددا من الأشانتى وبدوا لى نشطاء أذكياء واعين مدبرين، وكانوا يشبهون المسلمين كثيرا كما كان كثيرون منهم يضعون فوق رؤوسهم العمائم، وقال اثنان منهم إنهم رأوا الرجل الأبيض ولا شك أنهم يقصدون أنهم رأوه على سواحل البحر المتوسط أو الأحمر، انظر أيضا : Dupuis, 1824, pp. 10 - 11.

(٥٤) Bowdich, 1819, p. 53.

(٥٥) Dupuis, 1824, p. 98.

(٥٦) Hutton, 1821 p. 323.

وعى الإنجليز بأهمية المسلمين فى بلاد الأشانتى يظهر منذ اللقاء بين حاكم تورين Torrane وأوسى توتو روام rwame فى أنومابو Anomabu على الساحل فى سنة ١٨٠٧، لقد لوحظ أن الملك كان حاضرا مع مسلمين كثيرين، والحقيقة أن المسلمين منتشرون فى كل أنحاء المناطق الداخلية فى إفريقيا.

(Report from the committee on African fort, 1817, letter from Torrane to the company of Merchants dated goct. 1807).

(٥٧) Dupuis, 1824, p. 59. see. Also Bowdich, 1819. pp. 49 and 146.

(٥٨) Dupuis, 1824, p. 97.

(٥٩) Ibid, pp. 149, 152 and 158.

(٦٠) Huydecoper's Diary, 22 april 1817, bowdich, 1819, p. 56, dupuis, 1824, pp. 72 - 3 and 179.

(٦١) Bowdich, 1819, p. 232, lee 1835, p. 174.

(٦٢) Dupuis, 1824, p. 107 وكان الملك أيضا تواقا لإرسال تلاميذ إلى المدرسة الإنجليزية فى كيب كوست، لكن الزعماء المحليين عارضوا ذلك بشدة، انظر مراسلات هتشنسون من كوماسيى المؤرخة فى ٣ فبراير ١٨١٨ والواردة فى كتاب بوديش الصادر سنة ١٨٢٠، والطريف أن عدد الطلاب فى المدرسة الإنجليزية فى كيب كوست فى هذه الفترة كان يساوى عدد الطلاب فى المدرسة العربية فى كوماسى انظر :

Royal gazette & sierva leone advertiser, iv, 209, 1 june 1822, dupuis, 1824, p. 97.

(٦٣) Bowdich, 1819, p. 296.

(٦٤) Les 1835, p. 164.

(٦٥) G.a. Robertson, notes on Africa, 1819, p. 151.

(٦٦) العاملون مع Owusu Dome المبعوث إلى الكيب كوست فى سنة ١٨٢٠ ضم مسلمين من كوماسى انظر . hutton, 1821, p. 324

(٦٧) يوميات huydecoper ، ١٦ يونيو ١٨ سبتمبر، ١٨١٦ والمعنى الدقيق للمالابار Malabar أو مالوه mallowa كما أشار إليه دبوى – غير واضح، إنه نفسه ما أورده الهمدانى (٩٠٣ م) عن مروه mu-rawa ، وفى بواكير القرن ١٩ يبدو أن الاسم يشير إلى الولايات الأكثر انتماء نمو الغرب فى خلافة سوكوتو (دولة سوكوتو).

(٦٨) Royal gazette and sierra leone advertiser, vi, 319, 10 july 1824.

(٦٩) Arabic text in dupuis, 1824, p. vii. Translation revised. See also p. 337 below.

(٧٠) C.cReindorf, history of the gold coast & asante, 1895, pp. 140 & 174.

وفى وقت لاحق من القرن استخدام البريطانيون اللغة العربية فى مراسلاتهم مع الأشانتى، لكن فى نحو سنة ١٨٢٠ لم يكن لديهم سوى عدد قليل من المستعربين (الذين يتقنون العربية) شغلوا أنفسهم بإرسال ترجمات عربية للكتاب المقدس إلى كوماسيى، انظر :

H.J.Rickets, narrative of the ashantee war, 1831, p. 142.

(٧١) Dupuis ,1824,p.98

(٧٢) H. Meredith, an account of the gold coast of Africa, 1812, p.p. 157 - 158.

(٧٣) Dupuis, 1824, p. xxxviii هؤلاء كانوا – كما هو مفترض – من كوماسيى والمدن الوسطى الكبيرة فى وسط الأشانتى، وكانت جماعات المسلمين فى الولايات لكل منها أمير تتبعه، فعلى سبيل المثال كان المسلمون فى الشمال الغربى يقدرون بثمانين ألف مسلم كان يحكم باسم الملك باشا bashaw من خرابى kherabi انظر :

Dupuis, 1824, p. cviii.

(٧٤) For the basis of this view, see : bowdich, 1821 (b), p. 52 : dupuis 1824, pp. 124 n. and xxxvii.

(٧٥) Dupuis, 1824, p. cxxix n.

(٧٦) Bowdich, 1821 (c), p. 19.

(٧٧) Dupuis, 1824, p. 99 n.

(٧٨) Ibid., p. 97.

(٧٩) Dupuis, 1824, pp. 98, 107, and 163.

(٨٠) مصطلحا التوى twi الدالان على الأحجبة : سافا safa أو سيبى sebe مستعاران من الماندى mande وربما يعودان فى الأساس إلى الأصول العربية.

(٨١) Boudich, 1819, p. 272.

(٨٢) Torrane, letter of 9 october 1807 cited above.

(٨٣) Bowdich, 1819, p. 272.

(٨٤) Ibid., p. 271.

(٨٥) Hutton, 1821, p. 323.

(٨٦) Bowdich, 1821 (6), p. 24.

(٨٧) Bowidch, 1819, p. 272.

(٨٨) Dupuis, 1824, p. 247 n.

(٨٩) Ibid, p. 180.

(٩٠) Hutchison, in bowdich, 1819, pp. 393 - 4.

ويضيف هتشسون أن أصدقاء الإنسانية سيبتهجون لأن الملك يرعى المسلمين ولأن أحياء كثيرين تم إنقاذهم بدلا من هلاكهم فى المحن الحالية التى تمر بها البلاد.

(٩١) Aine, op. cit., p. 27 r.s. rattray. Ashanti, 1923, p. 227 n., also reports this.

(٩٢) Dupuis, 1824, p. 109.

(٩٣) Bowdich, 1819, p. 308.

(٩٤) Dupuis, 1824, p. 142.

(٩٥) Ibid., p. 161, see also p. 163.

(٩٦) Ibid., p. 243.

(٩٧) Hutchison, in bowdich, 1819, p. 308.

(٩٨) Dupuis, 1824, pp. x - xi.

(٩٩) Ibid., pp. 97 - 98.

(١٠٠) For the venal malams, see hiskett, op. cit.

(١٠١) Dupuis, 1824, p. 97.

(١٠٢) عن دور إدخال الشريعة الإسلامية فى المراحل الأولى للتحول للإسلام، انظر :

Mungo park, travels in the interior districts ofafrica, 1799, pp. 15 - 21.

(١٠٣) See dupuis, 1824, p. 245.

وعن أدلة تحول الملك للإسلام انظر :

j. gros, voyages, aventures et captivite de j. bonnet chez les achantis, paris, 1884, p. 169.

(١٠٤) عن هذه الثورات انظر :

i. wilks, the northern factor in Ashanti history, 1961, pp. 22 - 25.

(١٠٥) لاحظ ما واجهه محمد على فى مصر، فيما يتعلق بنقص الذهب والعبيد.

(١٠٦) For this episode, see dupuis, p. 98.

(١٠٧) Hutton, 1821, pp. 323 - 4.

(١٠٨) الإمامة الجديدة تم العهد بها إلى مجموعة الوانجارا من الدابويا daboya فى جونجا الوسطى gon-ja ، وكانت إلى حد كبير تنتقل من الأب إلى الابن، وعلى العكس من ذلك فإن الإمامة الأقدم لم تكن محصورة فى مجموعة محددة.

(١٠٩) أود أن أعترف بمساعدة زميلى مستر م. س جيبونز gibbons فى إعداد هذا البحث.

المراجع

المصادر الأساسية التى اقتبستُ منها

١- المصادر المسيحية

(أ) w. huydecoper

مكث فى كوماسى من مايو ١٨١٦ إلى أبريل ١٨١٧ ممثلا للحكومة الهولندية (general daendels) ويمكن فهم طبيعة المصالح الهولندية لدى مسلمى المناطق الداخلية من تعليمات دندلز إلى هيديكوبر، أرشيفات الدولة.

The hgue papers of the dutch possessions on the coast of ghinea, 349.

الممتلكات الهولندية على ساحل غينيا، تعليمات مؤرخة فى ٢٥ أبريل ١٨١٦.

مادة ٢٣ :

لن تكون التجارة مقتصرة على مملكة الأشانتى، لكن قوافل الأشانتى ستحمل البضائع الأوروبية عبر سلسلة كونج kong الجبلية لتحل محل قوافل المسلمين moors التى تسوق الآن حوالى ألف ساعة عبر الصحارى الرملية مستخدمة الجمال والخيول.

مادة ٢٤ :

الجنرال نفسه كان قد انشأ فى آسيا طريقا بعرض ستين قدماعلى الأقل، وبطول ٢٦٠٠ ساعة، فبمساعدة ملك الأشانتى يمكنه إنشاء طرق جيدة بسهولة تصل إلى كاشنا kachna وتمبكتو وبلاد الهوسا (الحوصة) وليدع الملك يركب مركبة فخمة تكون مريحة تماما له وكأنه على سرير آمن كأكثر ما يكون الأمان.

وكان هيديكوبر يفتقد رؤية رئيسه، فيومياته عن زيارته لكوماسى قاصرة وينقصها التشويق، وقد اعتمدت على ترجمة أعدها البروفيسور g.w. Irwin .

(ب) t.e. bowdich:

كان بودتش فى كوماسى فى الفترة من مايو إلى سبتمبر سنة ١٨١٧ حيث حل محل f.james كمسئول عن الإرسالية التى تمولها الشركة الإفريقية وقد كلفت الإرسالية فى ١٩ أبريل سنة ١٨١٧ - من بين أمور أخرى - معرفة جنسيات المسلمين الذين يترددون على بلاد الأشانتى وأهداف ذهابهم لهذه البلاد.

وقد وضع بودتش فى اعتباره عداوة المسلمين لأهداف البعثة، ومع هذا فقد كوّن علاقات ودودة معهم وقدم معلومات ذات أهمية كبيرة، وقد اقتبسنا من الأعمال التالية :

- (1820) mission from cape copa coast castle to ashantee. London.

- (1820) a reply to the quarterly review. Paris.

- (1821) essay on the geography of north western Africa paris.

- (1821 b) an essay on the superstitions, customs & arts common to the ancient Egyptians, Abyssinians & ashantees. Paris.

- (1812 c) british & foreign expeditions to teembo, paris.

هذا بالإضافة إلى ما كتبته أرملته عن ملاحظاته في :

r. lee : stores of strange lands, London, 1835.

(ج) W. Hutchison :

عضو في بعثة جيمس – بودتش، مكث في كوماسي بوصفه مقيما resident حتى فبراير سنة ١٨١٨، وكون علاقات وثيقة مع المسلمين وتعلم اللغة العربية منهم، ولم نعثر على يومياته الكاملة لكن قسما منها يشكل الفصل الحادي عشر من كتاب Bowdich mission, 1819.

(د) J. dupuis:

عُين دبوي قنصلا بريطانيًا في بلاد الأشانتي في سنة ١٨١٨ لكنه لم يُقم في كوماسي سوى شهري فبراير ومارس سنة ١٨٢٠، ويلاحظ في التعليمات الموجهة له ما يلي : " يسر صاحب السمو الملكي الأمير ريجنت regent أن يعينك قنصلا لجلالته في كوماسي لأن إقامتك الطويلة في موجادور mogardore ومعرفتك بلغة المسلمين تؤهلك لشغل هذا الموقع ". وقد كون علاقات وثيقة مع مسلمي كوماسي، وكان تعاطفه على الإسلام ظاهرا في كتاباته، حقيقة لقد جرى قبوله في كوماسي باعتباره مسلما.

Journal of a residence in ashantee. London, 1824.

(هـ) W. hutton:

كان عضوا في بعثة دبوي، وكان شديد العداء للإسلام على العكس من دبوي: لقد كنت دائما لا أكن احتراما لطبيعة المسلمين ولم يتغير هذا الموقف بعد معرفتي بالأشانتي. وبسبب انتحال هذه الآراء فليس لكتابه سوى القليل من القيمة .

Voyage to Africa. London, 1821.

٢ - المسلمون :

- عثمان دان فوديو : وثيقة أهل السودان ومن شاء الله من الإخوان. ترجمه وعلق عليه :

A.D.H. bivar in Journal of African history, vol. ii no. 2, 1961.

- كتاب الفرق بين ولاية أهل الإسلام وولاية أهل الكفر، ترجمه وعلق عليه:

M. Hiskett in BSOAS, vol. xxIII, no 3, 1960.

- تنبيه الإخوان، ترجمة :

H.Palmer in Journal of the African society, vol. xIII, 1913 - 14 & vol. xiv, 1914 - 5.

- محمد بلّو : إنفاق الميسور، ترجم جانبا منه : E.J. Arnett

The rise of the sokoto Fulani. Kano.

(١٢)

ملك كايور (١٨٤٢ - ١٨٨٦)
وإسلام الولوف فى السنغال

موجز بحث

فنسنت مونتيل

Vincent monteil

جامعة داكار

تاريخ لات - ديور، ملك (داميل) كايور (١٨٤٢ - ١٨٨٦) الذى تحول للإسلام فى سنة ١٨٦٤، يدلنا على العوامل التى هيأت دخول الإسلام - وقبوله - فى السنغال، وكذلك يبين لنا أثر التحول للإسلام فى القيم الاقتصادية والسياسية وفى البنية الاجتماعية. إنه يلقى الضوء على قضية العلاقات الإنسانية بين المسلمين والوثنيين، ويوضح أيضا المواجهة بين الإسلام والاستعمار الأوروبى فى نهاية القرن ١٩ كما يعرف بالعلاقات الجدلية التى جرت مؤخرا بين الإسلام والحركات الوطنية (القومية na-tionalism).

١ - تاريخ كايور :

كايور ولاية فى السنغال تقع، بين داكار وسانت لويس، ومعظم سكانها من شعب (قبيلة) الولوف wolof وتم تجميع تاريخها من خلال المرويات الشفهية التى يرددها

رجال (ونساء) القبائل الذين يحكون القصص التاريخى لقبائلهم (الجريوت griots) ، وقد قورنت هذه الروايات الشفهية جزئيا بالوثائق الأرشيفية وبتقارير الرحالة الأوروبيين لقد حكم نحو ثلاثين دامل (ملكا) منذ منتصف القرن ١٦ عندما كانت كايور مستقلة منذ هذا التاريخ بعد أن كانت دولة تابعة (ملحقة) بالديولوف dyolof، وكان يجرى اختيار الملك (الدامل) بواسطة مجمع انتخابى من الناخبين، وتم انتخابهم هم أنفسهم لهذا المجمع من بين السلالات الملكية الأمومية (الأمويّة) (خيت kheet أو مين meen) ، ومن بين أهم هذه السلالات الجيدى the geedy وقد بدأت التأثيرات الإسلامية تختلط بالمعتقدات والممارسات الأرواحية animistic منذ وقت باكر فى القرن ١٦.

٢- البنية الاجتماعية للكايور :

البنية الطبقية الاجتماعية هرمية : فى القمة ، النبلاء (garmi) بعد ذلك الأحرار (geer) وهؤلاء هم الديامبور ومعظمهم يعملون بالزراعة (بادولو) والمبروكون holymen ويقال لهم marabouts وغالبا ما يكونون زعماء قرى (رؤساء قرى village chiefs) ثم يلى هؤلاء فى البنية الاجتماعية الهرمية، أعضاء الجماعات المغلقة caste ومنهم الحرفيون والرواة story - teller، وهم تقليديا الذين يحفظون حوليات الأسرات المهمة، وفى قاع المجتمع نجد العبيد (الديام dyaam) سواء بالشرام أم بالميلاد أو بالغزو، وعبيد الملك يشكلون جيشه، وهم سكارى سلابون نهابون وشجعان.

٣ - حياة لات - ديور وما ارتبط به من أساطير :

وُلد فى نحو سنة ١٨٤٢ من أم جريدية greedy (ومعنى هذا أنه ذو دماء ملكية) وتم انتخابه ملكا (دامل) فى سنة ١٨٦٢ بواسطة عبيد الدولة لكن كان عليه أن يفر من القوات الفرنسية إلى سالوم saloum (السنغال) فى الفترة من ١٨٦٤ إلى ١٨٦٨،

وتحول للإسلام على يد حاكم سالوم، المرابط ما- با دياخو . (1864) ma - ba dyakhou وعاد إلى كايور فى سنة ١٨٦٩ وأصبح ملكا عليها مرة أخرى فى سنة ١٨٧١ ودخل فى صراع مع القوات الفرنسية فى سنة ١٨٧٧ حول خطر سكة حديد داكار - سانت لويس، فقد رفض أن يسمح بمرور الخط فى كايور، وكان مضطراً للفرار فى سنة ١٨٨٢ ومات فى معركة دياكل dyaqle فى ٢٦ أكتوبر ١٨٨٦، ويعتبره السنغاليون بطلا قوميا، ويخلط الرواة (الجريوت) تاريخه بجو من الأساطير والفيتيشية fetichistic at-mosphere.

٤ - إسلام الولوف :

رغم أن التحول للإسلام بدأ منذ وقت باكر فى القرن الخامس عشر فإن غالبية ولوف السنغال (أكثر من مليون نفس اليوم - ١٩٦٩) قد تحولوا للإسلام فى ركاب لات - ديور، أى تحولوا بتحوله، فى نهاية القرن ١٩، فمن ناحية وجدنا الفلاحين الذين يستغلهم النبلاء ويسلبهم المحاربون (tyeddo) وكانوا على الفيتيشية يتحولون إلى الرجال الصالحين المسلمين طلبا للحماية. ومن ناحية أخرى فإن لات - ديور قبل التحول للإسلام فى سنة ١٨٦٤ ليسترد عرشه مستعينا بجزء من عبيده المقاتلين، ولما عاد إلى كايور فى سنة ١٨٦٩ حول رعاياه للإسلام وحثهم على الاقتداء به، واقتدت الولايات الأخرى - ولاية إثر ولاية - بكايور.

(١٣)

الإسلام فى مجتمع موسِّى

تأليف

إليوت. ب ز سكنر

Eliott p. skinner

أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية

جامعة كولومبيا نيويورك

تأثر انتشار الإسلام - كأى نظام ثقافى - ليس فقط بخواصه الذاتية، وإنما أيضا بالظروف والأحوال التى واجهها، لقد ظهر الإسلام أول ما ظهر فى السودان الغربى (المقصود الغرب الإفريقى) فى القرن الثامن ووصل ذروته هناك فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر[١]، وخلال تلك الفترة أصبح كثيرون من حكام وشعوب الغرب الإفريقى مسلمين، غانا ومالى وصنغى، وحاولوا نشر دينهم بالوسائل السلمية وأحيانا باستخدام السيف. مع هذا فقد قاومت مجتمعات سودانية (غرب إفريقية) قليلة، انتشار الإسلام. يقول ديلافوس : لقد بدأ سكان معينون معادين على نحو خاص للتحول للإسلام، فلم يحقق - أى الإسلام - أى تقدم بينهم، وهذا هو حال شعوب

الفولتا voltaic family على سبيل المثال، وهى مجموعات سكانية كثيفة، أهمها الموسِّى mossi الذين ظلوا على صلة وثيقة بالمسلمين طوال عشرة قرون ومع هذا فقد ظلوا على وثنيتهم تماما، واعتبروا المسلمين قلة غريبة يمكن وضعها فى الاعتبار "(٢).

ولسوء الحظ، فإن ديلافوس لم يبين لنا لماذا قاوم الموسِّى الإسلام ولا هو قرر لنا أن الموسِّى انضموا إلى حركات الجهاد مع أن التجار المسلمين قد دعوهم إليه (إلى الإسلام وإلى الجهاد)، وحتى سنة ١٩١٢ عندما كتب ديلافوس ما كتب كان الموسِّى لا يزالون يقاومون الإسلام، لكن كثيرين منهم أسلموا بعد ذلك، والآن نجد أن الإسلام دين نام يزداد انتشارا بين الموسِّى.

والسبب الأهم الذى جعل الموسِّى قادرين على الاحتفاظ بهويتهم العرقية واستقلالهم الذاتى السياسى طوال كل التقلبات التى شهدها التاريخ السودانى (المقصود طوال تاريخ الغرب الإفريقى) هو تنظيمهم السياسى القوى(٣)، لقد تطور مجتمعهم فى منطقة الفولتا العليا نتيجة توسع شعب الداجومبا فى ساحل الذهب (غانا الآن) نحو الشمال، ففتح - واستوعب جزئيا - الشعوب الأصلية مثل النينسى ninisi والفولسى foluse والهابى habe. فظهر الموسِّى نتيجة هذا الخليط السكانى، وكونوا أربع ممالك مهمة وإمارات أصغر من الممالك، حكمها حكام يقال للواحد منهم نابا naba (الجمع نانامزى nanamse) ، وكان كل هؤلاء الحكام، ومعظم تابعيهم (من الحكام الثانويين) فى الإمارات، والولايات والقرى أعضاء فى سلالة ملكية، وكانوا مرتبطين بروابط القرابة وروابط طقسية ritual وعسكرية وطورت الوحدات السياسية المهمة لدى الموسِّى بنى إدارية نظامية (هيراركية) معقدة مدَّت سلطان الموجو نابا mo-gho naba (ملك العالم) إلى عمق أعماق بلاد الموسِّى حتى إلى أصغر القرى، حيث كانت البضائع والخدمات تنتقل عبر هذه البنى الآنف ذكرها(٤).

وكان سكان القرى فى بلاد الموسِّى خلال فترة ما قبل الاستعمار منقسمين إلى نبلاء وعوام وأقنان أرض وعبيد وجماعات أبوية منفصلة segmentary يعيشون فى

أسرة ممتدة، وهى جماعات متعددة الأصول polygynous وكان نظام الزواج لدى الموسِّى يقوم على تبادل النساء بين سلالات مرتبطة بعلاقات تبادلية reciprocal طويلة المدى (تبادلية هنا أى مرتبطة بتبادل النساء – المترجم) وعلى أية حال فطالما أن الرجال الأكبر سنا كانوا هم الذين يديرون معظم موارد السلالة (الذرية) فقد كانوا هم الذين يزوجون معظم الزوجات. أما الشباب فقد كان على الواحد منهم إما أن ينتظر حتى يموت كبار السن لديهم فيرث بموتهم زوجة أو زوجات، وإما أن يبحث عن زوجات (بُغسيود pughsiudes) لدى زعماء قبليين مقابل الوعد بتقديم بضائع وخدمات للمتفضلين عليهم (بالزوجات) ووعد بتقديم من ينجبنهم من بنات ليكونوا زوجات أخريات فى المستقبل(٥). ويشرف رؤساء الذرارى والسلالة أيضا على الحياة الاقتصادية لكل الناس، وتشتمل هذه الأنشطة الاقتصادية على زراعة مختلف الأنواع مثل الذرة الرفيعة والسرجم sorghum والذرة والأرز والأوكرا okra والبطاطا والقطن والنيلة indigo (نبات يفرز صبغة زرقاء)، وتربية الماشية والتجارة سواء التجارة الداخلية أو مع تمبكتو وحزام الغابات(٦).

ولم يكن الدين التقليدى للموسى يختلف اختلافا كبيرا عن ديانات المجموعات السودانية (الإفريقية) الأخرى، فقد كان الموسِّى يعترفون بإله متعال (لا يتدخل فى أمور الحياة) otiose deity يُسمى وينام winnam أو وندى winde أو نابا زيد ويندى naba zid - winde وارتبط بهذا الإله (وينام) إله يقال له تنجا tenga الذى تتجلى ظهوراته المحلية ووكلاؤه الاسترضائيون فى شكل مجموعات الأشجار (الأكمات) والجبال والصخور والأنهار. وتخدمهم أرواح يقال لها كينكيرسى kinkirse، وكهان الأرض – ويقال لهم tengsobadamba (المفرد tengsoba) يتضرعون إلى الـ tengkou-ga باسم السكان المحليين طلبا للشفاء وإنزال المطر وإنجاب الأطفال، وطلبا لمحصول جيد.

وكان لدى الموسِّى عدة أفكار عن الجوهر الروحى، أو طبيعة الأرواح أو جوهرها أو الأسس المسببة للحياة فى الإنسان : بادئ ذى بدء نجد أنهم أعتقدوا بوجود سيجا seega (الجمع : سيسى seese) ويقصدون به موجودا أو كيانا يغادر الجسد أثناء النوم، فإذا ما أسر هذا الكيان أو قبض عليه أو دمر بسبب الأشقياء خلال تجواله الليلى أو فى الأماكن المزدحمة، كالأسواق - أدى هذا إلى موت صاحبه (أى صاحب هذا الكيان الذى خرج من الجسد عند النوم) ويرتبط بالسيجا الظل the shadow (سلنسوكا sulensuka). ويعتقد أن الأشخاص عندما يكونون على وشك الموت لا يكون لهم ظل طالما أن السيسى seese (انظر المعنى فى السطور السابقة) الخاص بهم قد غادر أجسادهم أو جرت سرقته (سُرِق)، ويسمى الموسِّى الشخص الميت كيما keema أما شهيق المرء وزفيره فيسمونه فوزم vausem (ويعتقد أنه يغادر الجسم عن طريق الآنف عندما يموت الجسد). والعلاقة بين السيجا seega والكيما keema غير واضحة، بعض الناس يقولون إنه السيجا تبقى كأشباح أو تبقى بالقرب من البشر، وآخرون يعتقدون أنها تذهب إلى جبل يسمى بليمبيكو plimpikou، وتختفى فى أحد الكهوف إلى الأبد، ولا يزال آخرون يعتقدون أن السيجا تصبح كيما ومن ثم تذهب إلى الجبل الآنف ذكره. وإذا كان الأمر وكذلك فإن البليمبيكو وأرض الأجداد هما مكان واحد (يقال لأرض الأجداد : keemse - tenga).

ومعتقدات الموسِّى عن الكيما (الكيمس أو الأجداد keemse or ancestors) أكثر تحديدا، فتوقير الأجداد هو محور نظامهم الدينى التقليدى، والكيمسى keemse كلية الوجود وكلية المعرفة (المحيطة علما بكل شىء) ubiquitous & amniscient تحظى باهتمام حيوى من المنحدرين منها، ويعتقد أنها تعاقب الأشرار بالمرض والموت وتكافئ الصالحين بالصحة والثروة والسعادة والعائلات الكبيرة. هؤلاء الأجداد غالبا ما يجرى استرضاؤهم بوسائل السيسى seese بالتضحية بالحيوانات (تقديم الأضاحى، ويلاحظ أن الحيوانات ليس لها كيمسى keemse) كل الموسِّى يقدمون أضحيات سنوية - حكاما

ورعيّة على سواء مصحوبة بالدعوات للأجداد الملكيين، المؤازرين للمجموعة والمنافحين عنها.

وكان أول اتصال للموسِّى بالإسلام عندما حدث فى الفترة من ١٣٢٨ إلى ١٨٣٣ أن هاجم موسِّى ياتنجا mossi of yatenga تمبكتو ونهبوها وأحرقوها، يذكر مؤلف كتاب تاريخ السودان: لقد هرب شعب مالى بعد أن ملأه الرعب، وتركوا المدنية (تمبكتو) للمغيرين، ودخل حاكم موسى المدينة وقتل كل من وجده فيها واستولى على كل البضائع التى تمكن منها، وأحرق المدنية ثم عاد إلى بلاده. وبعدها عادت شعوب مالى إلى تمبكتو ومكثوا بها طوال المائة سنة التالية(٧).

واستمر الموسِّى يواصلون سياسات أكثر عدوانية وعنفا فى منطقة منحنى النيجر، فهاجموا والاتا wahata وبانكو(٨) banku، إلا أن سنِّى على حاكم صنْغى هزمهم واجتثهم فى سنة ١٤٧٧، لقد تغير الوضع فأصبح الموسِّى تحت رحمة حكام صنْغى حاكما بعد حاكم، ففى سنة ١٤٩٨ بدأ أسكيا الكبير - الممتلئ بالحماية الدينية بعد أدائه الحج إلى مكة - حملة جهادية ضدهم لأنهم رفضوا إنذاره لهم بضرورة تحولهم للإسلام، فألحق الهزيمة بجيشهم وأسر عددا منه، لكن حكام الموسِّى ظلوا يقاومون الإسلام(٩). لقد شعر حكام الموسِّى أن عليهم الاحتفاظ بسياق طقوسهم التى تربطهم بأجدادهم الملكيين فدونهم يعانى شعبهم وتتدمر سياستهم، ولم يكن الصنْغى المسلمون يحترمون عقائد حكام الموسِّى وبالتالى لم يوقفوا الجهاد ضدهم لإجبارهم على التحول للإسلام إلا بعد أن تعرضوا هم أنفسهم (الصنْغى) لهجوم المراكشيين.

وبعد سنة ١٥٩١ لم يعد المسلمون مهتمين بمحاولات أخرى لتحويل الموسِّى إلى الإسلام باستخدام القوة، والإسلام الآن (أى بعد سنة ١٥٩١) قد دخل بلاد الموسِّى بالطرق السلمية فقد حمله إليها التجار والمهاجرون قادمين من مدن الماندنجو mandin-go مثل تمبكتو وجنى jenne، وكان هؤلاء التجار والمهاجرون يسعون لإيجاد ملاذ لهم فى بلاد الموسِّى. وبدءا من عهد الحاكم موجو نابا أوراجا ouaraga (نحو سنة ١٦٨٤)

منح حكام كثيرون تصريحات للاجئين اليارس yarse للدخول لبلادهم وسمحوا لهم بتكوين مجتمعات مسلمة، وفي نحو سنة ١٧٨٠ سمح موجو نابا كوم kom (ابن مورو نابا زمبر من أم من اليارس yarse) لليارس بأن يعيشوا في قرى مختلفة داخل البلاد. لقد نسى نحو ثلاثة حكام عقائد أجدادهم أو حتى أصبحوا من المسلمين، ومع هذا لم يرغب أى حاكم من هؤلاء الحكام أن يكون ورثتهم their heirs مسلمين.

وحدث خلال حكم موجو نابا دولوجو، حفيد موجو نابا دولوجو، حفيد موجو نابا ساجا الأول sagha أن دعوة اليارس (المسلمين) انتشرت انتشارا كبيرا فى أنحاء مملكة أوجادوجو Ouagadougou فبُنيت المساجد فى العاصمة وفى القرى وتم تأسيس العديد من المدارس القرآنية (الكتاتيب)، وقيل إن دولوجو كان أول موجونابا (حاكم) يعين إماما فى بلاطه محاكيا بذلك قريبه جامباجا نابا، حاكم واجومبا. ومع هذا فهناك تناقض غريب يصعب فهمه فقد رفض دولوجو أن يكون ابنه الأكبر ساودوجو sawada-go مسلما مخلصا، لكن الشاب ثبت على دينه (الإسلام) وعين أخيرا موجو نابا، فشجع انتشار الإسلام وبعد ذلك ارتد الحكام إلى الوثنية حتى حكم كوتو koutou (نحو ١٨٥٠ – ١٨٧١)، ويؤكد دم ديلوبسون dim delobson أنه الحاكم (الموجو نابا) الوحيد الذى كان مسلما حقيقيا. لقد أرسل إلى المدارس القرآنية (الكتاتيب) فى ساجا بتنجا sagabtenga ويقال إنه تفوق فيها(١٠)، ومع هذا فحتى كوتو حاول أن ينقذ العلاقات الملكية مع الأجداد الملكيين، وقد أرسل كل أبنائه ماعدا أكبرهم (الذى خلفه باسم نابا سانوم naba sanum) إلى المدارس القرآنية (الكتاتيب) رغم أن أحدا منهم لم يبذل جهودا جادة فقد كان كل منهم أكثر اهتماما بشغله منصب النابا naba (أى الحاكم)(١١). وبموت كوتو انحدر تأثير المسلمين، فى حين كان علماء الدين المسلمون مستمرين فى عملهم فى البلاد، كانوا يتحايلون على قدر طاقتهم لنشر دينهم، وأول أوروبى وصل بلاد الموسِّى قرر أن المسلمين يعيشون فى ظل قيود ومحظورات كثيرة

فرضت عليهم، فعلى سبيل المثال فرض عليهم ألا يصلوا جهرا أو يتلوا القرآن فى الأماكن العامة(١٢).

وكان المسلمون من الموسِّى هم الذين أظهروا أشد العداوة للأوروبيين الأوائل الذين وصلوا للبلاد، لقد رفض إمام ياكو yako متأثرا بابنه عضو الطريقة التجانية الذى أدى فريضة الحج - أن يقيم أية علاقات مع الأوربيين الزائرين، وأكثر من هذا فقد أقنع الموجو نابا ويوجو wobogo أن الموت ينتظر أى حاكم يمنح الأوروبيين (فرصة مخاطبة جماهير شعبه)(١٣) وعندما هاجم الفرنسيون فى سنة ١٨٩٦ الموسِّى أخبر أحد الأئمة من بيرى bere وكان أيضا قد أدى فريضة الحج أن عليه - أى على الحاكم - أن يفر وألا يعتمد على جنوده غير المزودين بالأسلحة الملائمة فى مواجهة بنادق الغزاة. وعندما تجاهل الضباط الموسِّى ذلك التحذير ولحقت بهم الهزيمة راح المسلمون يحثون الشعب الذى ضعفت معنوياته قائلين إنه حالما يتحول كل السود إلى الإسلام سيرحل البيض (الغزاة)(١٤).

وكان الإداريون الفرنسيون يودون تأسيس نظام حكم مباشر على شعب الموسِّى المهزوم، لكن نظرا لنقص الإداريين المهرة، اضطروا لممارسة نوع من أنواع الحكم غير المباشر، فلم يكن لدى الفرنسيين إلا مدير لكل ستين ألفًا من السكان، لذا اعتمدوا على الزعماء المحليين من الموسِّى كأدوات لتنفيذ سياساتهم. وظل هؤلاء الزعماء محتفظين بسلطة كافية تمكنهم من إعاقة انتشار الإسلام، لكن حالما ضعفت قوتهم، وتم افتتاح شبكات اتصالات جديدة، وزاد القمع الاستعمارى للموسِّى - حتى بدأ الإسلام ينتشر من جديد، وليس لدينا معلومات عن العدد الدقيق لمسلمى الموسِّى فى أوجادوجو عند وصول الفرنسيين، لكن ديلافوس يقرر أنه عند نهاية القرن كان هناك مدارس قرآنية تضم ٢٣٠ طالبا فى أوجاودجو وما حولها(١٥). ويقرر توكسير tauxier الذى كتب حول هذه الفترة نفسها فيقرر أنه كان هناك ٣٢ مدرسة قرآنية تضم نحو ٣٥٨ طالبا فى المنطقة نفسها(١٦)، وفى سنة ١٩٢٦ كان هناك ٧٠ مدرسة قرآنية و٤٠٠ مسلم فى

أوجادوجو وكان عدد المسلمين من غير الموسّى يشكلون نحو ٧٪، وبحلول عام ١٩٤٤ كان هناك نحو ٢٤٠ مدرسة ونحو ٢٥,٠٠٠ مسلم. ولم يسجل إحصاء سنة ١٩٥٤ عدد المدارس القرآنية فى أوجادوجو (كوجادوجو) لكنه سجل أن عدد المسلمين فيها بلغ ٦٠,٠٠٠، واليوم (سنة ١٩٦٦) هناك نحو ٦٠٠,٠٠٠ مسلم فى كل الوحدات الإدارية فى جمهورية فولتا العليا (بوركينا فاسو حاليا)، وعلى هذا ففى الستين سنة الماضية ظهر أن هناك زيادة جوهرية فى عدد المسلمين بين شعب الموسّى. وأقدم فيما يلى محاولة لتحليل انتشار الإسلام والممارسات الإسلامية فى منطقة كومبيسيرى kombis-siri فى أوجادوجو خاصة فى وحدة نوبيرى nobere district حيث قمت ببحث ميدانى فى الفترة من نوفمبر ١٩٥٦ حتى يناير ١٩٥٧ .

كانت كومبيسيرى، وقت إجراء هذا البحث، مقسمة إلى نحو ١٧ كنتون تضم معا نحو ١٧٧,٦٦١ نفس غالبهم من الموسّى وهناك أعداد قليلة من السليمى موسّى silimi - mossi والفولانى واليارس yarse والجورونسى gurunsi والبوسانسى busansi فى المنطقة، ومن بين هؤلاء السكان نحو ١٥١,٦٦٧ وثنى و٢٢,٩٩٤ مسلم و٣٠٠٠ مسيحى (معظمهم كاثوليك)(١٧).

أعداد المسلمين ونسبها المئوية فى الوحدات الإدارية التابعة لكومبيسيرى تختلف اختلافا بينا (انظر الجدول)(١٨) وعلى أية حال فإن مقارنة إحصاء عدد السكان المسلمين فى سنة ١٩٥٤ بالأرقام المتاحة عن سنة ١٩٤١، تظهر أن بعض الولايات (المحافظات أو المديريات) تحول فيها عدد كبير إلى الإسلام، بينما النسبة المئوية فى ولايات أخرى ظلت ثابتة. فعلى سبيل المثال فقد ظل عدد المسلمين فى manga ثابتا فى الغالب طوال عشر سنوات، وارتفع من ١,٢٣٠ سنة ١٩٤١ إلى ١,٥٥٧ فى سنة ١٩٥٤ ولم تختلف النسب المئوية كثيرا، وعلى النحو نفسه فإن النسبة المئوية للمسلمين فى توبو toudou ظلت كما هى مع ارتفاع طفيف فى الأعداد يتراوح ما بين ٨٠، ١١٨ ومن ناحية أخرى فإن أعداد المسلمين ونسبهم المئوية فى كوبرى koubry وهى أصغر

الكنتونات canton زاد ثمانى مرات فى الفترة نفسها إذا ارتفع من ٥٣ إلى ٤١٠. وعلى أية حال فمن المثير أنه فى ولايتين تضمان العدد الأكبر من المسلمين هما كومبيسيرى ونوبيرى - وجدنا أن ٦٥٪ من المسلمين كانوا قد تحولوا للإسلام خلال السنوات الخمس الماضية.

جدول رقم (١)

يبين نقصان عدد المسلمين في بعض الكنتونات في الوحدات الإدارية، على وفق إحصاء سنة ١٩٥٤.

الكنتون	العدد	النسبة المئوية
كومبيسيرى kombissiri (كنتون) (canton)	٥,٧١٨	٣٧,٢
نوبيرى nobere	٣,٢٨٧	٤٢,٠
دجيبا djiba	٢,٦٥٤	١٦,٥
دولوجو doulougou	٢,٢٦٠	١٣,١
مانجا manga	١,٥٥٧	٧,٤
باراما barama	١,٢٨٢	١٣,٤
بندى binde	١,٠٦٤	١٣,٠
بيرى bere	٩٤٣	١١,٠
جرجو guirgo	٨٥١	٩,٣
كونسيلجا consilga	٦٢٧	٦,٣
توسى toece	٦٢٦	٦,٩
سابونى sapone	٥٨٢	٣,٧
ماندى mandie	٤٦٥	١٥,٠
كوبرى koubry	٤١٠	١٢,٧
كائياو kayao	٢٣٣	٢,٩
تودو toudou	١١٨	٢,٢
توسلى tuili	١١٧	٢,٨

ويعكس تاريخ التحول للإسلام فى الأقسام الإدارية تاريخ العلاقة بين الموسِّى والمسلمين، كانت الدعوة الأولى للإسلام فى المنطقة هى تلك التى تولاها الياس yase الذين صرح لهم موجو نابا أوراجا ouaraga بالعيش فى جيرو guiro وراكاى rakay وسارابتنجا sarabtenga . وأتى مسلمو الياس yase أيضا للمنطقة مع نابا توجما tougma (ابن موجو نابا أوراجا) عندما أسس ولاية كومبيسيرى ويذكر مونجو نابا كوم الأول komi بمساعدته للإسلام بسماحة لمسلمى اليارسى من كومبيسيرى بحضور دروى المدارس القرآنية فى المناطق الشمالية من ساحل الذهب.

ويبدو أن العدد الأكبر من المتحولين للإسلام من الموسِّى قد تحول خلال فترة حكم كوم الأول وسيجا الأول، ويرجع شعب نوبيرى ومانجا ودجيبا أول تحول للإسلام إلى هذه الفترة، وعندما أعقب دولوجو، سيجا الأول سمح لمزيد من المسلمين بالاستقرار فى ولايتى كومبيسيرى وبيرى bere، ومما يُحسب لمونجو نابا ساودوجو sawadogo ابن دولوجو تشجيعه للتحول للإسلام فى قرى نيودا فى نوبيرى على يد مسلم قدم من راكاى rakay.

إذن لقد كان اليارس المسلمون، تحت رعاية حكام الموسِّى وأبنائهم، هم المسئولون الرئيسيون عن الدعوة للإسلام فى كومبيسيرى، ومع هذا فقد تحكم حكام آخرون من الموسِّى فى انتشار الإسلام بل وأعاقوا نشره(١٢)، فأحد أسباب تدنى النسبة المئوية للمسلمين فى ولاية تودو toudou هو أن الزعماء القبليين فيها كانوا عادة معادين للإسلام. وعلى النحو نفسه لم يكتسب الإسلام أتباعا كثيرين بين المانجا manga لأن الزعماء القبليين كانوا معادين له قبل الغزو الفرنسى، أما بعد الغزو فقد فضلوا الكاثوليكية وعلى هذا فبمرور الوقت بل وحتى عهد قريب كان الزعماء القبليون هم الذين يقررون مدى نجاح الإسلام أو مدى تعويقه فى ولاياتهم دعونا الآن نتمعن عن قرب فى وضع الإسلام فى منطقة نوبيرى فى كومبيسيرى واضعين فى اعتبارنا أهمية زعماء الموسِّى فى تسهيل انتشاره أو تعويقه.

لقد كان الزعيم القبلى - مثل كثيرين من النابا نجادا (ورثة الحكم) وثنيا، حتى اعتنق الإسلام منذ وقت غير بعيد، على يد مسلم من الحوصة (الهوسا) شفاه من مرضه، وعلى أية حال فإن ذرارى أبناء النجادو ظلوا مسلمين وعاشوا كسلالة نبيلة فى كثير من قرى الولاية التى يحكمها زعماء وثنيون مرتبطون بالرجل الذى أزاحه النجادو. فحقيقة أن السلالة النبيلة فى النوبيرى كانت مسلمة، وأن الزعماء القبليين كانوا مرتبطين بسلالة النبلاء المسلمة - رغم أنهم (أى هؤلاء الزعماء القبليين) لم يكونوا مسلمين - هذه الحقيقة كانت عاملا مهما جدا ساعد على نشر الإسلام فى الولاية، وسبب هذا هو أن الزعيم النوبيرى - مثله مثل زعماء الموسِّى - كان هو محور الروابط nexuses الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية فى ولايته. وقد شاركه النبلاء المسلمون وضعه السامى وعملوا من خلال هذا الوضع على تشجيع انتشار الإسلام، فعلى سبيل المثال وجدنا الزعماء الوثنيين كانوا يضعون حدودا يعلّمونها بالأحجار (missiri) خارج مجمعاتهم السكنية ليتمكن الزوار المسلمون من التراجع إليها لأداء الصلوات إذا حان وقتها، ويقوم الزعماء الوثنيون بهذا الإجراء عندما يكون عدد النبلاء المسلمين الذين يعيشون بينهم كبيرا. ويظل الزعماء الوثنيون وأتباعهم هادئين غير محدثين جلبة أثناء أداء المسلمين لصلواتهم، وهذا الموقف - من بين مواقف أخرى - يرمز لتشجيع الإسلام، وفى الوقت نفسه كان يجرى حث كثيرين من الوثنيين المتأثرين على الانضمام لصلوات المسلمين، تلك الصلوات التى تعلموها دون معرفة مضمونها أو بتعبير آخر دون التحقق من معناها.

وزعماء القرية الوثنية ورؤساء الأسرات الذين ارتبطوا بعلاقات شراكة الزواج marriage partner ships مع النبلاء المسلمين، غالبا ما يسهمون فى زيادة أعداد السكان المسلمين بتقديمهم زوجات للنبلاء ذوى المكانة أكثر مما يأخذون منهم، ويزيد عدد الأطفال الناتجين عن هذه الزيجات من أعداد مجتمع المسلمين[٢٠]. وثمة ميزة

أخرى تمتع بها المسلمون خاصة النبلاء منهم عند إقامتهم علاقات زواج مع الوثنيين إذ كانوا يشترطون ألا يسلمون البنات الناتجات عن الزوجات اللائى قدموهن للوثنيين ليبيعهن الزعيم الوثنى زوجات الآخرين (بوغسيود pughsiudes) ، فقد كان كلا الطرفين (الوثنى والمسلم) يعتبر البوغسيود صدقات alms واحتفظ المسلمون ببناتهم.

ومن السخرية أن توْق كل الموسِّى الشديد لأن يكون لديهم أطفال (أن ينجبوا كثيرا من الأطفال) غالبا ما كان أداة لجذب كثير من الوثنيين إلى الإسلام فهذه الرغبة فى الأطفال (الإنجاب) يشترك فيها النبلاء والعوام والمسلمون والوثنيون على سواء وعندما كانت المرأة من النوبيرى تخاف العقم أو يموت أطفالها صغارا فإنها كانت تلجأ إلى عراف أو كاهن barga لمعرفة السبب فى سوء الحظ هذا وأحيانا ما كان الكهنة والعرافون يقولون لها إن الذى تبرع عنها (التنجكوجر tengkougre) لم يتبرع (يتصدق) بالقدر الكافى (بكرم) تبرعا أو تصدقا يستحق أن توهب من أجله أطفالا على الإطلاق، أو أن توهب أطفالا ثم يتم استردادهم (أى يموتون) بعد ولادتهم. وفى أحيان أخرى كانوا ينصحونها بضرورة استشارة شيخ مبروك (رابط marabout أو يقولون لها إن أطفالها (الذين ماتوا) كانوا يرغبون فى أن يكونوا مسلمين لذا فقد ماتوا لأنهم أجبروا على حمل أسماء وثنية، وفى هذه الحالة الأخيرة تنصح المرأة أن تقدم هدية gift (أو صدقة) لأحد المسلمين أى مسلم، وأن تطلب من زوجها أن يبنى مصلى prayer circle خارج كوخه حتى إذا ما (عاد) الأطفال (الذين ماتوا) بعد أن يولدوا من جديد وجدوا المصلى فشاهدوه (ليصلوا فيه بعد ذلك). وأكثر من هذا فهم ينصحونها أن تسمى أطفالها المتعاقبين بأسماء مسلمين وأن تنشئهم تنشئة إسلامية وإلا ماتوا ولا أستطيع أن أفهم السبب الظاهر الذى جعل العرافين الوثنيين ينصحون الوالدين التوّاقين للإنجاب باعتناق الإسلام إلا بالقول بأنهم كانوا يأملون أن تكون هذه الوصفة الأكثر صعوبة هى الأكثر تأثيرا وفعالية، ومع هذا فقد كانت هذه الطريقة أكثر

فعالية وتأثيرا فى اكتساب مزيد من المتحولين للإسلام فحتى أعضاء أسرات الكهنة الوثنيين لم يكونوا مستثنين من هذا(٢١)، لقد كان الرجل كبير السن ينظر لميلاد حفيد مسلم باستسلام.

واعتقد الإداريون الفرنسيون وأعضاء البعثات التبشيرية حول نوبيرى أن شباب الموسِّى يعتنقون الإسلام لأنهم أحبوا الثياب الجميلة التى يرتديها المسلمون وكذلك طرابيشهم الحمراء، وهذا – فى الحقيقة – تفسير ساذج لأن معظم شباب النوبيرى كانوا بالفعل يرتدون ملابس كملابس المسلمين لأن هذه الملابس كانت تشكل المودة mode السائدة فالمسلمون والوثنيون – على سواء – يضعون الخوذات (أغطية للرأس) والنظارات الداكنة. والنساء يلبسن العبارات الواقية من المطر، لكن الجدير بالملاحظة أن الوثنيين إذا ما تحولوا للإسلام أصبحوا أكثر دماثة وأدبا من سائر أهل موسى حتى من المؤدبين وذوى الدماثة منهم، أن المسلمين بتصرفهم هذا يحاولون بوعى أن يظهروا بسلوكهم هذا أن الإسلام قد غير حياتهم (إلى الأفضل) ولا شك أنهم كانوا يأملون بمسلكهم هذا أن ينهج الآخرون نهجهم.

لقد كان الرأى السائد بين الإداريين الاستعماريين السابقين والإرساليين أن عددا كبيرا من الموسِّى الذين كانوا قد تركوا بلادهم هاربين من السخرة (العمل الإجبارى) أو الخدمة العسكرية أو الذين كانوا يهاجرون هجرة موسمية ليعملوا فى المناجم أو المزارع فى ساحل الذهب (غانا) أو ساحل العاج – كانوا قد تحولوا للإسلام وهم بعيدون عن بلادهم وهذا الرأى ليس إلا تبسيطا مخلا لظاهرة معقدة، بطبيعة الحال هناك من تحول للإسلام من هؤلاء المهاجرين أثناء عملهم فى المناطق الأجنبية – والمقصود مناطق خارج بلادهم الأصلية، فعلى سبيل المثال نجد أن أول شخص تحول للإسلام فى ولاية كُبْرى koubry، كان تحوله عندما كان يعمل – بوصفه عاملا مهاجرا – فى ساحل الذهب قبل أربعين عاما وعلى النحو نفسه فمن بين اثنين وأربعين مسلما فى توسى toece فى سنة ١٩٥٤ كان هناك ثلاثة تحولوا للإسلام فى حين كانوا فى

ساحل العاج بعيدين عن بلادهم، وستة تحولوا إليه عندما كانوا فى ساحل الذهب (غانا)، ومع هذا فمعظم المهاجرين ترددوا فى تغيير علاقاتهم بتحولهم للإسلام فى ديار الغربة، وذلك على حد مقدرتى على متابعة هذا الأمر واكتشافه. فقد كانوا ينتظرون حتى عودتهم لبلادهم وفيها يعلنون إسلامهم، والسبب فى هذا طريف شائق، فمعظم المهاجرين الذين غادروا قراهم إلى بلاد غريبة كانت لديهم الفرصة ليروا قيمة التحول للإسلام أو بتعبير آخر قيمة أن يكونوا مسلمين، فمتوسط الموسِّى الذين هاجروا وجدوا أنفسهم - بمجرد خروجهم من قراهم - محاطين بمسلمين فالسائقون والعابرون فى الطرق التى سلكوها كانوا فى غالبهم من الحوصة (الهوسا) أو الصِنْغى أو الماندنجو mandingo وهم جميعا من المسلمين. وكان هؤلاء المسلمون يصلون معا أثناء فترات التوقف فى الطريق، ويشتركون معا فى تناول الطعام والماء، لكنهم لا يفعلون هذا مع الوثنيين (الكفرة) وعندما يصلون إلى هدفهم كانوا يعملون مع مسلمين أو يشرف عليهم مسلم يفضل التعامل مع أبناء دينه. وغالبا ما كان المسلمون يأكلون معا مع المشرفين عليهم (رؤسائهم فى العمل) ويحضرون صلاة الجمعة (الجامعة) معهم، وذكر كثيرون من المهاجرين الوثنيين من النوبيرى أنهم كانوا يشعرون أثناء ذلك بالعزلة وأن غيرهم مميز عليهم، وذكر مهاجرون وثنيون آخرون أنه فى حين كان المسلمون، بل والمسيحيون، يرعون مرضاهم ويهتمون بموتاهم. فقد كان يجرى تجاهل المرضى الوثنيين كما كان الميت الوثنى يقذف به إلى القبر دون إجراءات طقسية، مثل هذه الأمور جذبت الناس إلى الإسلام فأخبروا أقاربهم بها وتركوهم أحرارا فى التحول إلى الإسلام، بل إن كثيرين من هؤلاء المهاجرين راحوا يشجعون أقاربهم على التحول إلى الإسلام، أى أصبحوا دعاة للإسلام بعد عودتهم لبلادهم.

ولا شك أن الموسِّى الذين تحولوا للإسلام فى نوبيرى nobere وغيرها من الوحدات الإدارية كانوا يتلقون جزاء حسنا، فبالإضافة للجزاء المادى الملموس كحصولهم على زوجات وأطفال، كان هناك جزاء معنوى ممثل فى ارتفاع المكانة

الاجتماعية والتفاعل مع الحراك الاجتماعى. ومن المهم أن نلاحظ أن كل العبيد وأقنان الأرض المحرَّرين قد اعتنقوا الإسلام، وهؤلاء كان منهم من أدى فريضة الحج، فحمل الواحد منهم لقب الحاج الذى يدعو للاعتزاز، فتحدى به حتى الزعيم القبلى فى الولاية أو الوحدة الإدارية، وفى سنة ١٩٥٦ وخلال الاحتفال الليلى قبل عيد الفطر الذى يدل على انتهاء شهر رمضان. زجر أحد الحجاج الزعيم القبلى لنوبارى بسبب عدم تقواه، وكان هذا الحاج فيما سبق واحدا من جماعة أقنان الأرض، بل إن هذا الحاج (القن السابق) جهر بأنه يأمل أن يكون الزعيم القادم مسلما حقيقيا **a true muslim** وتوسل للزعيم أن يتقبل توبيخه ولا يعتبره صادرا عن قن سابق وإنما عن خادم للنبى (نبيّاما **nabiyama**) وقد رفض هذا الرجل نفسه أن يدفع ما يدل على بيعته للزعيم القبلى أثناء فترة الأضحيات الوثنية السنوية التى تقام تكريما للأجداد. والتى أقيمت فى بواكير هذا العام وعندما عاتبه الزعيم فى ذلك الوقت ردّ الابنة التى كان الزعيم قد قدمها زوجة له، وبطبيعة الحال ما كان الزعيم الوثنى أن يقبل هذا المسلك من أى قِن مهما كان دينه فى حالة عدم وجود الفرنسيين فى تلك الأنحاء.

لقد كان الإسلام قد استقر وتأسس فى هذه الوحدات الإدارية خاصة فى ولايتى كومبيسيرى ونوبيرى، فى سنة ١٩٥٦، كانت هناك طرق (صوفية) مختلفة ومساجد ومدارس لتعليم القرآن، وكانت التجانية هى أكبر الطرق فى الولايات (أو المديريات) وكان الحاج عمر هو شيخها **its patron** . وكانت الطريقة الأكبر التالية فى كومبيسيرى هى القادرية التى كان أتباعها يوقرون العالم المالكى **alma maliki** ويقال له المغيلى **maghili**، وكان هناك أعضاء يبلغون عدة مئات من السلفيين المتشددين **very orthodox eleven grains hamalliste (na - names guesma)** خاصة فى ولاية بيرى **bere**، وكان هناك اثنان فقط من الأحمدية (حمدية **hamadyya**) فى الأقاليم (الولايات) ولم يكونا من الموسىً الذين يعيشون فى نوبيرى. وعلى أية حال فباستثناء أعضاء الحماليّة (السلفيين المتشددين **hamallists**) كان المسلمون يصلون معا بصرف النظر عن الطريقة

(الصوفية) التى ينتمون إليها، فقد كانوا يرون فى رابطة الإسلام، رابطة أقوى من كل الاعتبارات الأخرى.

لقد كانت المدارس القرآنية البالغ عددها ٢٥٠ مدرسة والموجودة فى الولاية، تتلاءم مع كل الطرق (الصوفية)[٢٣]، وطلاب مدارس تحفيظ القرآن هذه (karem - bissi or ka-rem - camba or garibous) كانوا فى الأساس صبية تتراوح أعمارهم بين ثمانية أعوام وخمسة عشر عاما، رغم وجود عدد من الفتيات كن يحضرن أيضا هذه المدارس فى نوبيرى. وبعض هذه المدارس كان يجذب الصبية من القرى أو المديريات حيث كانوا يقيمون، وبعض المدارس كان ينتظم فيها التلاميذ الغرباء الذين أتوا من ولايات أخرى بل حتى من بولجاتنجا bolgatanga فى مناطق الشمال الغانى، وغالبا ما كان هؤلاء الطلبة الأغراب الذين يحضرون لدراسة القرآن فى المدارس القرآنية يؤدون أعمالا لصالح معلميهم ويدبرون بقية تكاليف معيشتهم بطلب الإحسان (استجداء الصدقات alms). وكان الطلاب يتعلمون فى هذه المدارس القراءة والكتابة باللغة العربية بالإضافة لمهارات أخرى، وإن كانوا جميعا يتعلمون تلاوة القرآن، وكان الطلاب المتفوقون المتخرجون فى هذه المدارس - غالبا - يزورون الزعماء القبليين فى ولايتهم لعرض مهاراتهم التى تعلموها.

وكان هناك عدد من العلماء المسلمين البارزين فى الولاية، كان أحدهم، وهو سليمان كافندى kafande الذى يعود أصله إلى ولاية بندى binde وكان منتميا للطريقة القادرية، يعتبر وليا للنبى wali of the prophet ويصدق الناس معجزة مؤداها أنه أطعم عدة مئات من الأشخاص طوال يوم كامل من قرعةٍ مجوّفة مملوءة حليبا. وكان المنهج الدارسى فى مدرسة يشتمل على دراسات متقدمة فى الشريعة الإسلامية وقصد هذه المدرسة علماء مسلمون من مناطق بعيدة، فقد أتوها من أوهيجويا ouahigouya (فى شمال فولتا العليا - الآن بوركينا فاسو) ومن بوكو bawku فى الشمال من غانا. وهناك أيضا سليمان ديرا dierra من الطريقة التجانية وهو عالم مشهور آخر فى

الولاية وكان يلقى دروسا فى مجموعة من المدارس القرآنية فى بوكو فى نحو سنة ١٩٤٣ وكان يعتبر عالما بارعا فى اللغة العربية وآدابها، وقد غادر بوكو بعد نزاع مع معلمه وحاول تأسيس مركز إسلامى فى مديرية مانجا manga لكن حاكمها الكاثوليكى catholic manga naba منعه من ذلك لكن الدلوجو نابا the doulougou naba أعطاه إذنا بتأسيس هذا المركز الإسلامى، على مضض أو بتعبير آخر على كره منه، وكان هناك علماء آخرون (أئمة وصالحون مشهورون بالبركة) فى تلك الولاية، لكن أحدا منهم لم يقترب من مكانة هذين الرجلين.

وطالما أن رجل الشارع المسلم فى نوبيرى وكومبيسيرى يرتدى ثوبا طويلا ويضع فوق رأسه طربوشا، ولديه أحجبة وتمائم ويستخدم صيغ التحية الإسلامية فإن هذا كله يدل على أنه فى زمره المسلمين، وهم يختلفون اختلافا ملحوظا فى معلوماتهم عن عقائد الإسلام وفى مدى ارتباطهم بها، مع أن معظمهم يعرف أركان الإسلام الخمسة ويحاول الالتزام بها. فالمسلمون فى كومبيسيرى مثلهم مثل المسلمين فى كل مكان يصلون خمس صلوات فى اليوم : الصبح (فاسيرى fasiri) والظهر (زارافى zarafe) والعصر (لاسا lasa) والمغرب (مغريما magrima) والعشاء (سانفو sanfo) ، ويصلى مسلمو الموسِّى فى أى مكان لكن كثيرين يحاولون تشييد دوائر مُسيَّجة بالأحجار (مصليات) ويسمونها مسيرى missiri أو مساجد صغيرة بالقرب من تجمعاتهم السكنية حتى يتمكن أفراد أسرهم من الصلاة جماعة. والمساجد الستة الكبيرة فى الولاية قلما يستخدمها أناس من خارج المناطق التى شيدت فيها، وخلال الأعياد تقام الصلاة فى الخلاء in the open ، وعادة ما يكون ذلك بالقرب من قبور مؤسس المجتمعات المسلمة المحلية(٢٤).

ويحاول معظم المسلمين البالغين التزام صوم الكريم careme وهو شهر الصوم ولا يستثنى من ذلك إلى ذوو الأعذار الشرعية والعمال working men، وعلى أية حال فرغم أن المسلمين بالكلام (الهجاصين muslims of the mouth يكسرون الصيام سرا

(يفطرن سرا) نجد مسلمى القلب muslims of the heart أى المسلمين الصادقين فى إسلامهم يلتزمون الصيام طوال شهر رمضان. لكن كل المسلمين سواء مسلمو الكلام أم مسلمو القلب يشتركون جميعا فى بهجة عيد الفطر فى نهاية رمضان، إذ يتم تحية الهلال بالهتاف وطلقات البنادق ويشترك زعيم المنطقة بل وحتى الوثنيون فى مهرجانات عيد الفطر.

وقلما يقدم المسلمون فى الولاية صدقات منتظمة أو زكوات لأئمتهم، وعلى أية حال فإن معظمهم يحضرون ولائم ذات طقوس تسمى صدقات فى بيوت مسلمين آخرين، ويضعون أموالا وأطعمة وبضائع فى حوض (أو صندوق) معد لذلك، وبعد ذلك يجرى اقتسام ما فيه بين الحاضرين، وأكثر من هذا فمعظم المسلمين يوفون بالتزاماتهم بتقديم هدايا للطلاب فى المدارس القرآنية وهم غالبا ما يكونون من الفقراء.

وهناك قلة من المسلمين فى الولاية لا تمكنهم أحوالهم من أداء فريضة الحج ومع هذا فكل المسلمين يودون أداءها ومعظم المسلمين أفقر من أن يدفعوا تكاليف الرحلة، ورغم أن الذين حجوا قد تلقوا مساعدات من إخوانهم فى الدين، فإن تكاليف الرحلة، أعلى بكثير من قدرة الموسِّى العاديين. وفى إحصاء سنة ١٩٥٤ أن سبعة رجال من الولاية كانوا مسجلين كحجاج فى مراحل مختلفة من الرحلة، وهو رقم غير قليل خاصة إذا علمنا أنه خلال العام نفسه لم يكن هناك أكثر من مائة حاج فى منطقة نهر الفولتا voltaics، وقد زامنت فترة بحثى الميدانى قيام ثلاثة من النوبيرى بالحج، واحد منهم مات بالقرب من البحر الأحمر، ومعظم الناس يعتقدون أن الله سيعوضه تعويضا خاصا، لتجشمه المشاق. والحاج الثانى لا يزال بعيدا (فى مكان قصى) أما الثالث فقد أكمل رحلته باستخدام الطائرة كما يفعل معظم الحجاج اليوم، وعندما غادر هذا الحاج الأخير قاصدا مكة تجمع عدد كبير من الناس عند منزله يدعون له بالسلام، بل إن بعض أصدقائه صحبه إلى أوجادوجو وظل معه حتى غادر. وعندما كان غائبا شجع زعيم المنطقة المسلمين بل والوثنيين ليزرعوا حقوله (أى حقول هذا الحاج الغائب)

وعندما عاد من حجه تجمعت الجموع مصطحبة إياه إلى منزله مطلقة صيحات البهجة والفرح وقام الحاج بالتضحية بخروف ورش على الجموع ماء مكة المقدس (ماء زمزم) وراح يقص على الناس تجربته، وكان الناس متأثرين بما قصه عن رحلته بالطائرة، وعن وصفه لمكة وأبدوا اهتماما كبيرا بقوله إن المرأة المسلمة تغطى وجهها وأن معظم الرجال المسلمين فى مكة لا يتزوج الواحد منهم إلا زوجة واحدة.

ورغم حقيقة أن المسلمين فى كومبيسيرى فخورون بإسلامهم ويحاولون توقير عقائده فإنهم احتفظوا بالقيم الكبرى فى ثقافة الموسِّى فهم يقدرون الأطفال بمعنى أنهم يتمنون كثرة الإنجاب، ليرثهم أطفالهم وليخلفوهم، مع أنهم لم يعودوا يؤمنون بعبادة الأسلاف ولم يعودوا يذبحون دجاجا إكراما لهم (لأرواحهم) ورغم ذلك فالواحد منهم يجب أن يكون له أطفال كثيرون وخير ضمان لذلك هو تعدد الزوجات. ويبرر معظم الموسِّى المسلمين تعدد الزوجات بالقول بأن النبى محمدا نفسه أقر لأصحابه الزواج بأربع على أن يعدلوا بينهن، أى أن تلقى كل زوجة قدرا من الرقة واللطف والرحمة والاعتبار كما تلقى الأخريات، وعلى أية حال فحتى المسلمون القادرون على الاستحواذ على أكثر من أربع زوجات فلم يبدوا إفراطا فى تجاوز أحكام شريعتهم. والمسلمون بتعددهم للزوجات، على العكس من عامة الموسِّى الذين يكتفى الواحد منهم بزوجة واحدة، ومن ناحية أخرى فإن كثيرين من الموسِّى المسلمين منعوا الزواج من أرملة الأب، وكان هذا سائدا بين الموسِّى، وأكد المسلمون أن الشريعة الإسلامية تنهى عن ذلك لكنهم أجازوا الزواج من أرملة الأخ المتوفى the levite .

والمسلمون من الموسِّى لم يغيروا اتجاهاتهم فيما يتعلق بوضع المرأة فى مجتمع الموسِّى، فالنسوة يصلين خلف الرجال (فى الصفوف الخلفية) إذا كانت الصلاة فى الخلاء أثناء الاحتفالات الدينية، وغير مسموح للنساء الصلاة (مع الرجال) فى المساجد أو فى الأماكن المغلقة كالمصليات missiri أو أماكن تلقى الصدقات، فالمسلمون يشعرون أن حضور النسوة فى الصلوات يشغل المصلين عن التفكر فى الله. وبعض المسلمين

فى النوبيرى خاصة الذين كانوا فى مكة (أى الذين أدوا فريضة الحج) بدأوا فى تغطية نسائهم بالعبارات (نوع من البردة purdah) ورفضوا أن تذهب زوجاتهم إلى الأسواق خوفا من اتصالهن بالرجال الوثنيين غير الاتقياء، وحتى بعض النسوة اللائى كن يحضرن استقبال الحجاج العائدين كن يغطين وجوههن بمناديلهن، هل هذا بسبب الزحام، أم رغبة منهن فى الحجب؟ هذا غير واضح.

ولدى مسلمى كُمبيسيرى سمات ثقافية أخرى يشتركون فيها مع السكان من غير المسلمين، وهى سمات توفيقية بين الثقافة الإسلامية والثقافة التقليدية، أو هى ذات أصول إسلامية، فعلى سبيل المثال فإن عدد أيام الأسبوع وأسماءها بين الموسًى لها أصول تعود للمسلمين، والموسًى يربطون بين الأرواح المحلية التى يسمونها كينكيرى kinkirse والجن. ويعتقد كثيرون فى أن تلاوة القرآن تشفى من المرض، بل إن بعض الموسًى يعتقدون فى أن شرب ماء نقعت فيه أوراق كتب عليها آيات قرآنية، يشفى من المرض، وعلى أية حال فقد رفض أحد زعماء الموسًى المسلمين قبول طلب دعوى خصم مسيحى بطلبه أن يقسم على كتابه المقدس ويُقبله مقابل أن يقسم خصمه المسلم على القرآن ويقبله، حلا للنزاع بينهما (ليؤكد كل منهما صدقه بهذه الطريقة)، لقد رفض الزعيم المسلم هذا المنحنى فى إحدى محاكم الموسًى.

إن السعى إلى الاستقلال الذى بدأ فى فولتا العليا أثناء فترة قيامى ببحثى الميدانى أدى إلى تبين صراع خفى مستتر بين الوثنيين والمسلمين والجماعات الكاثوليكية فى مختلف أنحاء الولاية. لقد كان إرساليو الآباء البيض white fathers قد أداروا منذ فترة طويلة مدرسة فى أحد الكنتونات واستخدموها لجذب المتحولين للمسيحية، وكان المسلمون - لفترة من الوقت - يرفضون إرسال أبنائهم إلى هذه المدرسة، ونظرا لعدم وجود مدارس حكومية، فقد حرم أبناؤهم من تلقى تعليم على النمط الغربى. ولم يكن لدى المسلمين ممثلون سياسيون فلم يرفعوا شكاوى، لكن حالما أصبح لهم ممثلون منتخبون بدءوا يضغطون لإقامة مدارس تدعمها الدولة، وأدى هذا

الطلب إلى إحباط بين الكاثوليك الذين أصروا على أن المدرسة الإرسالية كافية لاستيعاب كل أطفال الولاية، لكن المسلمين أصروا على مطالبهم إصرارا شديدا لإنشاء مدرسة علمانية لتفتح الطريق للحراك الاجتماعى من خلال التعليم. لكل الوثنيين والمسلمين والمسيحيين على سواء، واعترض المسلمون وقلة من المسيحيين أيضا على دفع الحكومة رواتب لمن يدرسون فى المدارس الكاثوليكية لعدم توافر المدرسين فى المدارس الحكومية.

ووجد بعض السياسيين من الموسّى أن عليهم أن يدعوا للإسلام لكسب أصوات المسلمين. وقد وجد واحد من هؤلاء السياسيين نفسه محصورا بين المسلمين وزعيمهم الذى كان فى نزاع مع المجتمع المسلم رغم أنه هو نفسه كان مسلما، ذلك أن جماعة المسلمين كانوا قد قرروا أن يؤيدوا الجانب (الحزب) المسلم السائد، مع أن هذا السياسى المسلم قد أخبر جمهور المسلمين أنه سبق له الانتظام فى المدارس القرآنية. وهذه الحكاية حقيقية لأن الرجل كان قد ذهب إلى زونجو **zongo** مع المسلمين أو بتعبير آخر ذهب لمدرسة الختان **circumcision** (ربما كان المقصود مدرسة التطهر الروحى لكن السياق لا ينفى معنى الختان أيضا- المترجم) وعلى أية حال فنحن لا ندرى عدد الناخبين الذين صوتوا لصالحه، ولم يتول أمر الولاية فقد خزله الزعيم والوثنيون.

ولم يلعب الدين دورا كبيرا جدا فى المنافسة على السلطة السياسية قبل الاستقلال فى فولتا العليا، كان هناك حزب **party** سياسى للمسلمين له الهيمنة، لكن الصراع الحقيقى على السلطة كان بين زعماء الموسّى التقليديين والسياسيين الشباب من الموسّى الذين تدربوا فى رحاب الكاثوليكية. لقد فقد الزعماء - وبالتالى فقد الموجا نابا فى أوجادوجو مكانتهم لأن زعيمهم الكبير أصبح مسلما، وسواء كان هذا التحول للإسلام نتيجة إقناع خارجى (أى إقناع المسلمين له) أو نتيجة رد فعل هزيمته على يد جمهور المسيحيين، فإن المسألة لم تتضح بشكل كاف، وعلى أية حال فمن الجدير

بالذكر أن المسلمين كانوا راضين بمزامنة إسلام الزعيم الموسِّى الكبير، لمغادرة الأوروبيين (رحيلهم) (supra, p. 356) .

وحكومة فولتا العليا الحالية (الكتاب الذى نترجمه نشر فى سنة ١٩٦٦ - المترجم) يسيطر عليها الموسِّى المسيحيون وتضم كل التوجهات الدينية، وفى عيد الاستقلال زار الرئيس كل المبانى الرئيسية التى تقام فيها عبادات مختلف الأديان فى العاصمة أوجادوجو وطلب من كل الجماعات الدينية الدعاء من أجل نجاح الدولة. لقد كانت الرغبة فى ألا تدخل الاختلافات الدينية فى عالم السياسة واضحة فلم يكن هناك أى ذكر لجماعات دينية أو أديان فى الكتاب التذكارى المنشور بمناسبة عيد الاستقلال، لقد أرادت الدولة أن تكون علمانية، لكن كان هناك شعور ما فى الدوائر الرسمية بانحياز كاثوليكى (ميل نحو الكاثوليك أو تفضيل لهم) ومع هذا فقد ظل المسئولون الحكوميون يدعمون مجتمع المسلمين، فعلى سبيل المثال نجد أن أخا الرئيس دنيس يا ميجو، وجوزيف كونومبيو، محافظ أوجادوجو، والموجو نابا، اشتركوا جميعا مع الحاج رغيان raghian فى الاحتفالات بعيد الفطر فى سنة ١٩٦٣، واشتركت مدام يا ميجو زوجة الرئيس مع المسلمات فى رقصات شعبية بعد ظهر اليوم نفسه.

والمشكلة بالنسبة لمسلمى الموسِّى - وهى المشكلة نفسها التى يواجهها المسلمون فى كل أنحاء إفريقيا - هى أن عليهم أن يحدِّثوا ممارساتهم - إن لم يكن عقائدهم - لتتمشى مع عالم سريع التغير، وتبدو فولتا العليا (بوركينا فاسو الآن) مصممة على تحديث الدولة وهى تعمل على تغيير وضع المرأة الموسوية بإعطائها مزيدا من الحرية ليصبح وضعها أفضل مما كان عليه فى البيوت الوثنية والإسلامية بل والمسيحية ولا تدرى ما سيكون عليه موقف المسلمين والوثنيين من هذا، وعلى أية حال هناك أدلة تشير إلى أن الموسِّى المسلمين مستعدون للتعاون مع حكومتهم لتطوير البلاد، واستجابة للشكاوى التى قدمها الناس فى أوجادوجو (هو جاد وهو) حول قيام طلاب

المدارس القرآنية (أو الجاريبوس garibous) الذين يجرون بوحشية فى المدينة، أعلن رئيس جماعة المسلمين :

" ليس من الضرورى أن نؤكد على أن كل أهل الفولتا يجب أن يحشدوا طاقاتهم للتنمية الاقتصادية لبلادهم خاصة خلال موسم المطر، لماذا إذن نجد نظار المدارس القرآنية ما يزالون غير مبالين بتشرد طلابهم بدلا من تشغيلهم فى زراعة التربة التى منها نحيا life giving soil ، فهذا هو العمل النبيل، من الممكن ألا يكون كل المشردين طلابا قرآنيين، لكننا نعتقد أن المعيار العام هو أن يعمل الجميع على النهوض بمكانة الأمة "(٢٦).

وتعهد الرئيس المسلم بتقديم المساعدة للسلطات المحلية لإنهاء ما اسماه تشرد طلاب المدارس القرآنية garibous فى جمهوريتنا، وهو بفعله هذا يأمل فى أن يكون قد اتخذ خطوة نحو تهيئة مجتمع المسلمين لمتطلبات الحياة العصرية.

***

الهوامش

(١) Bovill, 1958, p. 68, oliver and fage, 1963, pp. 80 ff, Trimingham, 1959, pp. 45 - 6.T

(٢) Delafosse, 1912, vol. iii, p. 187.

(٣) Cf, morc, 1909, pp. 166 - 7.

(٤) Skinner, 1957.

(٥) Skinner, 1960 a.

(٦) Skinner 1962.

(٧) Sa'di, 1900, pp. 16 - 17.

(٨) Ibid, pp. 45 - 46, cf. delafosse, op. cit, vol ii. P. 141.

(٩) Sa'di, op. cit, pp. 121 - 3.

السعدى... يقول فى كتابه التاريخ : خلال عام ٩٠٣هـ (من أغسطس ١٤٩٧ إلى أغسطس ١٤٩٨) قام أسكيا محمد بحملة ضد نعاسيرا naasira ملك الموسِّى وأخذ معه السيد المبروك (الشريف) مور صالح دجاور djaaura داعيا إياه إلى إبداء الإشارات والإيحاءات اللازمة لكى تكون الحملة حقيقة حربا مقدسة (جهادا) باسم الله، ولم يرفض مور صالح هذا الطلب وشرح للملك (أمير المؤمنين) كل لوازم الجهاد وما يتعلق بالحرب لتكون جهادا. وطلب أمير المؤمنين من أسكيا محمد هذا السيد (الشريف) أن يكون سفيره إلى ملك الموسِّى فقبل المهمة فذهب إلى بلاد الموسِّى وسلم خطاب سيده الذى يدعوه فيه للإسلام، فأعلن حاكم الموسِّى أنه يريد أولا أن يناقش أجداده (المقصود أرواح أسلافه) قبل أن يجيب، وذهب مع وزرائه إلى معبد الوثن idol وقد صحبهم السيد (الشريف) ليعرف كيف يناقشون الأموت. لقد بدءوا بتقديم التقدمات offering المعتادة وبعدها ظهر رجل كبير السن جدا وعند ظهوره خروا ساجدين وأعلن الملك الهدف من الزيارة، فقال الرجل كبير السن الذى ظهر آنفا بعد أن صاح بأسماء الأجداد لا أقبل أبدا أن تتخذ هذه الخطوة، بل أدعوك لعكس هذا، قاتلهم إلى آخر رجل منهم أو منكم، عندئذ قدم نعاسيرا الرد على العرض المقدم له لهذا العالم : عد إلى سيدك وقل له ليس بيننا وبينه سوى الحرب". وبقى السيد

(الشريف) وحده فى المعبد ليلتقى بالرجل كبير السن الذى بدا لهم، وسأله : بحق الله العظيم، من أنت فقال : أنا إبليس (الشيطان) إننى أقودهم لحتفهم ليموتوا كافرين، وعاد الشريف مور لأمير المؤمنين أسكيا الحاج محمد وأخبره بما كان، وأضاف : واجبك أن تقاتلهم فقاتلهم وقتل عددا منهم ودمر حقولهم ونهب مساكنهم وأسر أطفالهم، وقد تحول كل الأسرى من رجال ونساء وأطفال، وليس هناك حملة أخرى شنت باسم الله أو اتخذت طابعا جهاديا فى كل أنحاء البلاد سوى هذه.

(١٠) Dim delobson, 1959, p. 105.

(١١) Loc. Cit.

(١٢) Tauxier, 1912, pp. 585 - 6.

ومن ناحية أخرى، فإن لدينا تقريرا رائعا فى الاحتفاء بشهر رمضان فى بلاد الموسًى فى سنة ١٨٨٨ قدمه لنا بنجر binger، لقد وجد أن المسلمين وغير المسلمين من السود، يحتفلون جميعا بهذا العيد، ووصفه لهذا المهرجان الاحتفالى والدور الذى لعبه بوكارى كوتو koutouالذى أصبح فيما بعد ووجو نابا وويوجو للعاصمة أوجادوجو، معينا على فهم الإسلام فى فولتا العليا (بوركينا فاسو الآن) فى مرحلة ما قبل الاستعمار.منذ البداية أرسل بوكارى ليخبرنى أنه يود أن أصحبه إلى ساخا بوتنجا -sakha boutenga حيث اعتاد أن يذهب يوم المهرجان (العيد)، وطوال اليوم راحت حاشية الزعيم تستعد : وزعوا البارود ونظفوا البنادق وزينوا الخيول وصقلوا النحاس كما يفعلون فى فرنسا فى فترة العرض الكبير.. كانت فرصة لهم كى يعربدوا ولم يتركوا الفرصة تمر، أكلوا حتى أتخموا وشربوا مقادير كبيرة من الجعّة (البيرة) وأطلقوا طلقات كثيرة، وفى المساء كانت هناك لحظة ذعر وترقب، فلم ير أحد الهلال، وعلى أية حال فقد ناقشوا الأمر وكرروا القول بأن الهلال إذا لم يكن قد ظهر هنا فربما ظهر فى مكان آخر ثم جلسوا ليشربوا الجعة (البيرة) طوال الليل.

– الأحد ١١ يونيو : فى بكور هذا اليوم أرسل بوكارى فارسا إلى ساخا بوتنجا لمناقشة الرجال الصالحين فى الأمر (علماء الدين) وسرعان ما عاد الرسول مؤكدا أنه سيرى الهلال هذا المساء، فكل علماء الدين قالوا ذلك، وظهر الهلال الذى يشتاقون إليه كثيرا لعدة دقائق قليلة هذا المساء، فجرت البيرة (الجعة) أنهارا وتكلم البارود طوال نصف الليل.

الثلاثاء ١٢ يونيو : من الساعة الرابعة صباحا قرعت الأجراس tamtams (ربما كان المقصود الطبول – المترجم) فى كل مكان وانشغل الناس ، إن المرء ليعتقد حقيقة أن حدثا مهما يجرى الاحتفاء به.

.... بعد نصف ساعة من مغادرتنا وصلنا إلى شاخا بوتنجا، فترجلنا وعسكرنا تحت الأشجار عند مدخل القرية، وأتى بعض المسلمين من المناطق المجاورة وحيوا بوكارى وقدموا له بعض حبات الكولا بكميات تتراوح كل كمية ما بين خمس ثمرات إلى ثمانى ثمرات. لكنهم كانوا يقدمونها دائما فى ركن أثوابهم (فى حجرهم) فقد كان ممنوعا على العوام أن يقدموا الهدية بأيديهم مباشرة إلى الزعيم، وأرسل

سكان قرية قريبة اثنتى عشرة جرة كبيرة مملوءة بالجعة (البيرة)، وعلى البعد ومن مختلف الاتجاهات ظهرت صفوف طويلة من المسلمين من القرية، فى طريقهم للصلاة خلف الإمام، وأتى أناس راكبين حميرا من المناطق المحيطة، وجرت الصلاة فى سهل إلى الشرق من القرية. لقد كان مشهدا مهيبا، فقد غمر الصمت والسكون جمعهم، كان الصف يمتد نحو عشرين قدما، وكانوا يركعون ويسجدون بتناسق تام، وكان صوت الإمام يرتفع أحيانا، لقد بلغ عدد المصلين نحو ثلاثة آلاف شخص من رجال ونساء، معظمهم يرتدى أثوابًا بيضاء، كانت البرانس (الطرابيش الحمراء) وهذا التجمع من الوجوه السوداء قد أعطى هذه الشعيرة طبيعة مهيبة شرقية. وحالما انتهت الصلاة تقدم بوكارى نابا (الملك بوكارى) مصحوبا بقارعى الطبول أو الذين يدقون الأجراس tam -tams إلى إمام ساخا بوتنجا ليتلقى منه البركات، وكذلك قسم الولاء من المسلمين الراغبين فى الحصول على كثير من الخيول والمقاتلين، وقد أمر بوكارى نابا (الملك بوكارى) بملء جلود عدة خراف بالعملة الصدفية السائدة (الكوارى) وهى الهدية السنوية التى يقدمها كل عام للإمام ولكاراماخو إذا karamakho isa الذى يكن له احتراما شديدا. وهما رجلان كبيران فى العمر غارقان فى التأمل ليس من عون يقدمانه له سوى المشورة الصائبة والرأى الحكيم.

Binger, 1987 - 89, vol. 1, pp. 452 ff

(١٣) Crozat, 1891, p. 4822.

(١٤) Tauxier, op. cit, p. 792.

(١٥) Delafosse, op. cit, vol. iii. P. 193.

(١٦) Tauxier, op. cit., p. 793.

(١٧) Skinner, 1958.

(١٨) See table i.

(١٩) يظهر أن كثيرين من الناكامس nakamce (النبلاء أو أبناء الزعماء) الذين أصبحوا زعماء، تخلوا عن الإسلام برغبتهم واتبعوا الإجراءات التقليدية للزعامة، أو بتعبير آخر فضلوا الوثنية التى تفضى للزعامة عن إسلام بلا زعامة.

(٢٠) هناك حالة واحدة طريفة فى الولاية حيث إن أحد العوام كان قد تحول للإسلام فحاول أن يجبر شريك زواجه marriage partner وهو الزعيم الوثنى على أن يصبح مسلما لكى يحصل على الزوجة التى يتطلع لها the hoped for wife لقد قال المسلم لشريكه his marriage partner إنه لا يستطيع أن يعطى ابنته لوثنى حتى لو كان زعيما لأن ابنته فى هذه الحال ستكون وثنية، فأجاب الزعيم إن التزاماته التقليدية (أى التى هى على وفق الأعراف الوثنية) تمنعه من اعتناقه للإسلام وأشار إلى أنه ما دامت البنات الوثنيات يعتنقن ديانة أزواجهن المسلمين فمن الطبيعى أن تفعل البنات المسلمات الشىء نفسه،

وعلى أية حال فقد شعر مجتمع المسلمين فى النوبيرى أن دينهم أرقى من دين الوثنيين، وأنه من غير المعقول بالمرة أن تتحول البنت المسلمة إلى الوثنية.

(٢١) لقد كان الآباء الوثنيون وكل أبناء المسلمين فى مأزق، فسواء اعتنقوا الإسلام قبل الموت أو خيروا بأن يكونوا سببا لكرب يصيب أبناءهم الذين يتحتم عليهم المشاركة فى جنائز وثنية ضد رغبتهم، أو حتى عند رفضهم الاشتراك فيها، والمعنى أنه سيصيبهم الكرب عند اشتراكهم وعند امتناعهم.

(٢٢) Skinner, 1960 - 6.

(٢٣) فى ولاية كمسيرى ٢٨ مدرسة منها ١٥ تابعة للطريقة التجانية و ١١ تابعة للطريقة القادرية ومدرستان غير معروف انتماؤهما وتختلف هذه المدارس من حيث عدد التلاميذ ومن حيث مدى رقى مناهجها وطرق التعليم فيها، وليس هناك إلا مدرسة يزيد طلابها على العشرين فى منطقة النوبيرى وهناك عشر مدارس بها ثمانية طلاب، بل وهناك مدارس أخرى عدد طلابها أقل من ذلك.

(٢٤) على سبيل المثال كان المسلمون فى نوبيرى يقيمون الصلاة خلال شهر رمضان فى حقل بالقرب من قبر نابا نجادو - أول زعيم مسلم فى المنطقة وعلى أية حال ظهر اعتراض فى سنة ١٩٥٦ بين المسلمين الذين أدوا فريضة الحج، على الصلاة فى هذا الموضع فقد زعموا أن الصلاة عند هذا القبر قد جعلته ضريحا earth shrine (تنجكوجر tengkougre) يؤمن به مسلمون يوقرون الخرافات.

(٢٥) La communate musulmane, correfour africaine, 3 annee, no. 46, 3 mars, 1963.

(٢٦) Declaration du president de la communaute musul mane, Carrefour africaine, 3 annee, no. 12, 8 juillet 1962.

المراجع

المصادر الأساسية التى اقتبستُ منها

- Binger, capt. Louis g. (1887 - 89) du niger au golfe de guinea par le pays kong et le mossi. paris.

- Bovill, e (1958) the golden trade of the moors. Oxford : claren-don press.

- Crozat, (dr). (1981) rapport sur une mission au mossi, journal official de la reubliquie francaise, 5 - 9 octobre.

- Delafosse, mourice (1912) haut - Senegal - niger - paris la-rose.

- Dim delobson A.A. (1959) the empire of the mogho naba, trans. Kathryn a. looney human relations area files. New haven.

- Lucien, marc (1909) le pays mossi, paris : larose. Diver, r and fage, j.d. (1963) a short history of Africa new york university press.

- Sa'di, abd al rhman al, (1900) ta'rikh al sudan, traus o. houdas paris .السعدى، عبد الرحمن، تاريخ السودان

- Skinner, Elliott, p. (1957) an analysis of the political system of the mossi transactions of the new york academy of science, ser. li, vol, 19, no. 8, june, pp. 740 - 50.

- (1958) Christianity and islam among the mossi American anthropologyist, Menasha, Wisconsin, vol. lx, no. 6.

- (1960 a) the mossi , vol. lx. No. 28 february, pp. 20 - 22.

- (1960 6) labour migration and its relationship to socio - cultural change in mossi society, Africa, vol. xxx, no - 4. October, pp., 375 - 401.

- (1962) trade and markets among the mossi people in markets in Africa ed, paul bohannan & george Dalton. Evanston : northwestern univ. press, pp. 237 - 78.

- Tauxier, louis : (1912) le noir du sudan. Paris, larose.

- Trimingham, j. spencer (1959) islam in west Africa. London, oxford univ. press.

(١٤)

جدل حول عادات المسلمين
فى كلوة ليفنجى بتنزانيا

تأليف

بيتر لينهاردت

Peter leinhardt

معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية

جامعة أكسفورد

طالما اعترفت السلطات الشرعية (القانونية) بالعادات والأعراف المحلية مع أنها كانت تتعارض أحيانا مع بعض تفاصيل الشريعة بحجة أن ما يجرى إنما هو عادة وعرف، لقد حازت العادات والأعراف التقليدية التبجيل بمرور الوقت فى مجتمعات مسلمة خاصة، وقد تختلف هذه العادات والأعراف مع بعض مفردات الشريعة فيما يرى بعض أعضاء هذه المجتمعات الذين يقرءون كتب الشريعة المكتوبة بالعربية بالاختلاف بين نصوص الشريعة الصارمة التى يأخذ بها علماء الدين من ناحية والعادات والأعراف السائدة فى المجتمع ليست - على أية حال - راجعة - ببساطة - إلى اقتناء كتب (الشريعة) وقراءتها. فللعادات والأعراف محتواها الإيجابى، وحتى فى

المجتمعات العربية ومراكز الحضارة العربية استمرت العادات والأعراف المحلية مؤكدة وجودها، جنبا إلى جنب مع الشريعة scholarly law، لكن حيث لا تكون اللغة العربية هى لغة الحديث اليومية يمكن للمرء أن يتوقع وجود مزيد من البشر يتشككون فى إسلامهم الشعبى باعتباره مختلفا عن الإسلام كما نصت عليه الشريعة، وهنا تظهر اختلافات فى الرأى داخل المجتمع الواحد.

ماذا يفعل المرء إذا أدت دراساته إلى أن عادات مجتمعه تختلف عما هو موجود فى نصوص الكتب فكما تقول العبارة العربية التعليم الدينى بحره واسع فربما كانت هناك كتب أخرى لا يدرى عنها، قدمت أدلة شرعية لصحة الممارسات المحلية، ولم يكن يتعين على كل الناس أن ينسخوا كتب المتطرفين الإخوان فى الحركة الوهابية الذين راحوا – بانفعال شديد – يحرسون الممارسات المحلية ويبدون عدم موافقتهم عليها .مع أن تلك الممارسات المحلية حازت إجماعا بقبولها، وحتى إذا اقتنع شخص أن بعض عادات قومه لا تدعمها السلطات الدينية الرسمية، فقد يقرر أنه لا يستطيع أن يفعل إزاءها إلا القليل، ماذا إذا لقيت هذه العادات دعما من أناس محليين ذوى قداسة (بركة) أعظم من قداسته (بركته) أو ماذا إذا قام بعمل ينطوى على تغيير فى المجتمع يعتبره معظم الناس مُجافيا للجدية ؟ وأذكر أن أحد الزعماء الدينيين فى نيقا تنجا عبر عن استهجانه للنساء فى قرية بعينها لأنهن – وبحسن نية منهن – يلتقطن أى طفل يبكى ويرضعنه إن كان فى أثدائهن حليب، ذلك أنه من الناحية الشرعية الظاهرية فإن كل الأطفال الذين رضعوا من المرأة نفسها (من امرأة واحدة) ربما دخلوا فى دائرة المحارم بمعنى أنهم أصبحوا أقرباء بالرضاع. نتيجة هذه العناية المفرطة، ولا أحد يحصر أى الأطفال رضع من المرأة نفسها وفى أى وقت وكم عدد الرضعات، وهذا يلقى بعض الشك على صحة الزيجات فى هذه القرية إذا ما كبر هؤلاء الأطفال وتقدموا للزواج، لكن الرجل الذى يعرف هذه الحقيقة قلما يقترح أن على القرية كلها أن تتجنب

هذا الخروج على أحكام الشريعة باتباع نظام الزواج من غير الأقارب (الزواج الأباعدى أو الزواج من خارج القبيلة أو حتى من خارج العرق نفسه **exogamous**).

وعلى أية حال، فهذه الحالة هى مجرد حالة واحدة جرى فيها إهمال أحكام الشريعة الصارمة، وهناك أمثلة أخرى مثلت جوانب إيجابية وجرى إيراد الحجج التى مؤداها أنه ما دام المجتمع - تقليديا - مسلما فلابد أن تكون عاداته على النحو نفسه (أى مسلمة أيضا)، وعلى هذا فهناك عادات رغم أنها لا تجد دعما من كتب (الشريعة) لا تزال - بالنسبة لمجتمعات معينة - من الدين الأصلى أو السلفى **orthodoxy** ذلك لأنها وصلت إلى هذه المجتمعات - كما يقال - من رجالات الماضى العظماء. أليس رجالات الزمن الماضى أكثر تقوى وعلما من علماء اليوم الانتهازيين الفاسدين ومع هذا فإن تطور الاتصالات وزيادة التعليم فى الأعوام الأخيرة، نتج عنهما تأثيرات مختلفة عملت عملها فى المسرح المحلى وعدلت نظام القيم فى العادات المحلية، كان هناك اتصال بالمسيحية وباللاأدرية **agnosticism** وبالمذاهب العقدية الإجتماعية التى انطلقت من الغرب، وكانت هناك أيضا اتصالات بالأفكار الإسلامية القادمة من بلاد إسلامية أخرى أقل انعزالا من ذى قبل.

فالتغيرات الحادثة فى الشرق الإفريقى قد غيرت الأوضاع أيضا بتعديل الأوضاع النسبية للناس فى المناطق الداخلية وعلى الساحل، بفعل دخول الإرساليات التبشيرية والحكم الاستعمارى، فمنذ وقت غير بعيد كان أهل الساحل الإفريقى الشرقى يعتبرون أنفسهم هم وحدهم الشعب المثقف والمتحضر حقا فى الشرق الإفريقى، وذلك فى أيام كان فيها التعليم الإسلامى هو وحده السائد. وكان الدين الإسلامى هو وحده الذى كان يمكن لأصحابه أن يزعموا أنه دين عالمى، لكن الحكم الاستعمارى جلب معه تغييرا بطيئا، فكثيرون من الوثنيين فى المناطق الداخلية تحولوا للمسيحية، وهى دين يمكن أن يدّعى أيضا أنه عالمى وله مؤسسات تعليمية فى الوقت الذى كان مسلمو الساحل يقاومون أى تغيير فى العقيدة (عقيدتهم) وهذا موقف طبيعى. لقد رفض أهل الساحل

المدارس الإرسالية المسيحية على أساس ديني، تلك المدارس التي قدمت تعليما أكثر تواؤما مع المجتمع الأوروبي، أكثر مما كانت تقدمه المدارس القرآنية (الكتاتيب) والمساجد، وكانت القوى الأوروبية هي التي غيرت التنظيم السياسي والاقتصادي في هذه البلاد، فقد كان طلبة المدارس الإرسالية المسيحية يتلقون تأهيلا أفضل يجعلهم أصلح للوظائف الحكومية وللعمل في المجال التجاري، من الطلبة الذين يتعلمون على وفق النظام التعليمي الإسلامي القائم، وكان كثيرون من القادة الدينيين والمسلمين العاديين لا يثقون في المدارس الحكومية لأنها ليست مسيحية بشكل محدد ولا هي إسلامية بالمعنى التقليدي، لقد كانوا يخشون أن يتلقى الطلاب المسلمون الذين ينتظمون فيها تعليما يناقض عقيدتهم، لكن هذا أدى إلى أن كثيرين من أهل الساحل أصبحوا واعين الآن - بحكم الخبرة - بالخسارة التي حاقت بهم نتيجة هذا الاتجاه المحافظ conservatism وراح بعضهم يتطلع لتنظيمات أكثر حداثة في إطار النظام الإسلامي. وبذا وجد المصلحون الراغبون في إصلاح العادات والأعراف المحلية عددا من القوى المختلفة تقف إلى جانبهم. والجدل الذي أتحدث عنه هنا مرتبط بهذه الأمور رغم أنه ليس من مجال كبير لتطبيقه مباشرة على التعليم، لقد ثار حول كيفية الصلاة طلبا للمطر (صلاة الاستسقاء)، هذه المواجهة بين المتمسكين بالتقاليد المحلية والمتمسكين بكتب الشريعة حدثت في مدينة كلوا - كيفنجي الصغيرة في سنة ١٩٥٩. وتقع كلوا كيفنجي على ساحل تنجانيقا - إلى الجنوب (تنزانيا فيما بعد)، وسكانها يقلون شيئا، عن ثلاثة آلاف نفس معظمهم ولدوا مسلمين على المذهب الشافعي، ومعظمهم يصوم رمضان، ويصلي الصلوات الخمس وبصرف النظر عن الذين لا يؤدونها، فهناك من لا يعرف الكلمات التي يجب أن يقولها عند أداء الصلوات، وهناك عدد كبير من الناس يحضرون في المدارس القرآنية وبذا يتعلمون قراءة الحروف العربية. وبذا يكتبون لغتهم السواحيلية بالخط العربي، لكن لأن اللغة العربية هي لغة الصلوات والشعائر الدينية وكتب الشريعة فقلما نجد في كلوة من لا يعرفها أو من لا يعرف شيئا منها على الأقل. وفي الشهور الأولى من سنة ١٩٥٩ كان هناك حزن عام في كلوة لنقص كمية الأمطار،

لكن الموقف لم يكن سيئا جدا كما كان عليه الحال فى العام الماضى، لكن الأمطار التى كانت قد هطلت شكلت وابلا شديدا، مع فترات بين كل وابل ووابل، كانت الشمس فيها حارقة والسماء مكشوفة صافية. لقد قضت الشمس (الحارقة) على الأرز قبل أن يتمكن من النمو بشكل كاف، حدث هذا قبل الاستقلال، ولاحظ بعض الناس أن الحكومة الاستعمارية الألمانية وحكومات سلاطين زنجبار السابقة كانت أكثر فعالية فيما يتعلق بأمور المطر مما كان عليه البريطانيون، فقد تعودت الحكومات السابقة على التضحية بحيوان فى مهرجان طقس يقال له زنجوو مجى "zinguo mji" التخلص من مدينة الشيطان ridding the town of evil وهو إجراء طقسى يقومون به عند نقص المطر وعند الحروب وعند حدوث أوبئة. ويقال إنه عندما كان النجونى ngoni يهددون كلوة فى الفترة السابقة على قدوم الألمان، كان الناس يلجئون إلى العرافة أو الكهانة augury ليعرفوا طريقة للخلاص ووجدوا أن التخلص من مدينة الشر على وفق العادات المتبعة هو الطريق لذلك، وعلى هذا فقد كانوا يأخذون ثورا أسود ويدورون به حول المدينة. والكلمة زنجوو zinguo التى تتردد فى اسم هذا الطقس مرتبطة بفكرة الدوران حول المدينة أو نزع غطاء أو غلاف شىء ما unwapping . لكنهم فى هذه المناسبة يطلقون الثور فى الأدغال بدلا من التضحية به، ويقال إن هذا الثور بعد إطلاقه - يصبح شرسا جدا ويأتى إلى ضواحى المدينة يحفر الأرض ويأكل الجثث (وهو نوع من السلوك يعزى للسحرة والمشعوذين)، ونجح هذا الطقس فى تحقيق غرضه، فعند اقتراب النجوتى من كلوا (كلوة) رءوا ظلال النخيل فخيل إليهم أنها ظلال جيش عرمرم لا يقدرون على مواجهته فانسحبوا باحثين عن صيد أسهل.

وبطبيعة الحال ليس من الممكن أن نعرف كل شىء عما يقال عن نقص المطر وقت النزاع الحادث فى سنة ١٩٥٩، لا أستطيع سوى أن أذكر ما قيل لى وما سمعته مصادفة واتفاقا، أحد الآراء يعزو نقص المطر إلى غضب الله على الناس لتخليهم عما كان عليه السلف من تقوى وحكمه. إذ يقال إنه فى الماضى كان الناس كرماء واعتادوا

أن يشركوا أسراتهم وجيرانهم فى المحصول، وعلى هذا فقد كانت البركة تغمرهم، أما الآن فقد محقت البركة لأن الناس غدوا أنانيين تواقين إلى الزراعة لأنفسهم مسارعين للأسواق لبيع محاصيلهم للحصول على المال، وهناك بعض الهواجس الشخصية نتجت عن التغير الاجتماعى والتحرك نحو اقتصاديات السوق، جرى التعبير عنها بربطها بالإرادة القدسية (أو الإلهية) المتحكمة فى المناخ.

لم يكن هناك يقين منتشر بأن أى شىء يمكن فعله يمكن - بالضرورة - أن يؤدى إلى هطول مزيد من الأمطار - لقد قيل إن الأمطار قد تهطل أو لا تهطل نتيجة الدعوات والصلوات، لكن لم يكن الناس على يقين من أنهم إذا صلوا حصلوا على ما يريدون. فالمواظبة الدائمة على الصلوات هى التى تؤتى ثمارها، لا مجرد الصلوات لفترة محدودة للحصول على الأمطار وجرى الاستشهاد بالنبى فى هذا السياق فقد أنزل الله عليه فى البداية فرض خمسين صلاة فى اليوم فطلب النبى من ربه أن ينقصها ويجعلها خمسا، وكان مضطرا لمراجعة ربه ثلاث مرات ليجيبه لهذا الطلب (وعلى وفق ما ذكره المفسرون فإن موسى هو الذى نصح محمدا بطلب هذه الرحمة من الله فى رحلة المعراج).

وكثيرون فى كلوة منضمين إلى الطريقة القادرية التى يحظى شيخها هنا بشهرة لقداسته وبركته (أثناء انتخابات سنة ١٩٥٩ كان هناك بعض التوجس فيما يتعلق بالعلاقة بين المسلمين والمسيحيين فى تنجانيقا (تنزانيا فيما بعد) فكان أول مقصد للرئيس الحالى (١٩٦٢) فى جولته الانتخابية فى كلوا هو زيارة هذا الرجل المهم. وقال أحد رجال الطريقة القادرية إن أفضل طريقة لجلب المطر هى الصيام لمدة تتراوح بين يوم وثلاثة أيام والتضرع للشيخ المؤسس - عبد القادر الجيلانى الذى يعزى إليه كثير من المعجزات. وأحد تراتيل songs القادرية التى ترتل فى الجنازات تشير إلى أن الشيخ عبد القادر الجيلانى تعوّد أن يعظ الناس وهو جالس على جذع شجرى ميت راح - أى هذا الجذع - يردد ما قاله الشيخ، وهذا الرأى كان يقول به أكثر الناس

علما بما ورد فى الكتب فى مدينة كلوة، وهذا الرأى هو الذى ساد بين الناس رغم تجاهله لمدة طويلة. ورغم العلم الغزير الذى يتمتع به هذا الرجل فلم يتبوأ الصدارة الدينية مادامت التعيينات فى المناصب الدينية مرتبطة بأسرات بعينها رغم وجود أفراد من أسر أخرى أقرب لحياة المساجد، وفى اجتماع عقد لمناقشة صلاة الاستسقاء قال هذا الرجل إن المصادر الدينية لم تذكر شيئا عن تقديم أضحيات طلبا للمطر. وإنما على الناس أن يصوموا أربعة أيام ومن ثم يتجمعون مع قطعانهم خارج المدنية ويصلون طلبا للمطر، ووافق الناس على هذا لكن دون حماس كبير، إذ إن معظم الناس كانوا ميالين إلى القيام بالطقس التقليدى زنجوو مجى (الآنف ذكره) لأنه طقس أثبت جدواه فى الماضى.

ولقد كان هذا الطقس منتشرا انتشارا واسعا فى منطقة الساحل الإفريقى الشرقى رغم أنه يبدو الآن فى طريقه للاختفاء، وكان هذا الإجراء الطقسى يجرى تنفيذه، مع فروق طفيفة، على حد علمى من لامو lamu إلى كلوة، ولم أصل من خلال استفساراتى إن كان يمتد فيما وراء هذا النطاق أم لا. وقال البعض فى كلوة إن هذا الطقس zinguo mji يجب أن يبدأ مع صيام يستغرق ثلاثة أيام، وقال آخرون إنه لا معنى للصيام معه، ولم أسمع بضرورة الصيام قبله فى مكان آخر، ويقال إن الأضحية victim لابد أن تكون جديا أسود أو ثورا أسود ولابد أن تدور حول المدينة قبل ذبحها ويجرى رفع شعار (علم banner) الطريقة القادرية على طول المسيرة (مسيرة الجدى الأسود أو الثور الأسود). ولابد أن يقوم أصحاب كل بيت بخبز ثلاثة أرغفة مدورة من دقيق الذرة الرفيعة millet (الدخن) وتسمى هذه الأرغفة موفا mofa وتسمى أيضا ميكيت يا صدقة mikate ya sadaka أى أرغفة الصدقة، ويقدم لحم الأضحية ليكون وجبة يتناولها الناس وتوزع الأرغفة صدقة.

وبعد أن يدور الثور أو الجدى الأسود حول المدينة يأخذه الناس إلى مكان فى الغابة أو الدغل يسمى كوا موانا فوندى kwa bwana fundi حيث يوجد نبع صغير،

وكان بوانا فوندى، والكلمة تعنى السيد التقنى أو السيد الصانع الماهر ألمانياً يعيش فى هذا المكان فى فترة الاستعمار الألمانى، والكلمة كوا kwa عادة ما ترد فى أسماء الأماكن مرتبطة بالأرواح. ويحتفظ الناس بالثور معهم فى الغابة أو الدغل طوال الليل، وفى هذه الأثناء تقضى النسوة الليل خارج المدينة فى مكان به شجرتان من أشجار البوبات baobab ويتم طرح الشجرة الأكبر على جنبها ويقال لها مبويو كيوت mbuyu kiwete أى البوبات العرجاء lame أما الشجرة الأخرى (الأقل قدما) فهى مبويو مكوتا mbuyu mkuta (البوبات المرتدية جبل الفرح the skipping - rope baobab) . ويدق فى كلتا الشجرتين عدد كبير من مسامير الفن حتى يرد الناس العكوسات (أعمال السحر التى قام بها أعداؤهم) إلى نحورهم، طبعا المقصود الأعداء المفترضون أو الذين يشك الناس أنهم أعداؤهم، هنا تقضى النسوة الليل يقفزن فوق الجبل المربوط بواحدة من شجرتى البوبات، وقبل أن تعود شجرة البوبات المربوطة بحبل الفرح إلى حجمها الطبيعى (أى تنمو لتصبح كما كانت) فإنهم يستخدمون شجرة البوبات الأخرى.وفى هذه الأيام ترتدى النسوة ملابس غير مزخرفة كتلك التى يرتدينها فى الجنائز وأيام الأحزان والحداد، لكن إذا لحق شجرة البوبات التى ربط بها حبل الفرح تغير، بدأن فى لبس أفضل أثوابهن لهذا الاحتفال الطقسى.

وفى اليوم التالى يضحى بالثور الأسود فى الدغل، وهناك رجل بعينه منوط به هذا العمل وهناك رجلان آخران مساعدان له، يقومان بطهيه بعد ذبحه، لكن ليس لهذا أية أهمية كبيرة فى كلوة، وهذه الأعمال غير متوارثة، وفى قرية باندى bande التى تقع على بعد عشرين ميلا من كلوة، حيث كانت تجرى طقوس الزنجونجى غالبا فى الأعوام الأخيرة يمكن لأى شخص أن يقتل (يذبح) الثور. وبطبيعة الحال فإن الإسلام بشكل عام يجيز لأى مسلم القيام بعملية الذبح، وقبل ذبح الثور (تقديمه أضحية) تتلى بعض الدعوات بلغة عربية شعرية in rhyme تتكرر سبع مرات، ويلبس الرجال فى هذه المناسبة، بقدر ما يستطيعون ثيابا بيضا، قطعة يلفونها حول الوسط وقطعة أخرى على

الأكتاف (على نمط ملابس الإحرام بالحج) وعند تكرار الدعوات يقلب كل واحد منهم قطعة القماش العلوية (التى فوق الكتب) ويضعها على جبهته. وأول الدعوات هى :

مرحبا بالنبى، النبى وأصحابه.

وآمنا به وبما جابه (جابه أى جاء به).

وثانى الدعوات هى :

اللهم جُد أمطارا.

غيثا... مدرارا.

إنهم يتلون الدعوات وهم يمسحون ظهر الثور بأيديهم، ثم يقومون بذبح الثور وهم يرددون العبارة الإسلامية المعتادة : الله أكبر : ويمزقون جلد الثور إربا حتى لا يستخدمه أحد ويتركونه فى الغابة لتأكله الضباع، أما لحم الثور فيأخذونه للمدينة ليطبخ فى المسجد الجامع مع خبز الصدقة الآنف ذكره (وفى هذا الصدد نجد أن الطقوس فى كلوة كيفنجى تختلف عنها فى كلوة كيسيوانى kisiwani التى تبعد عنها سبعين ميلا حيث لا يرجعون بلحم الثور إلى المدينة). أما عظام الثور فيتم جمعها بعناية ليعودوا بها إلى الغابة مع الأجزاء غير الصالحة للأكل لتدفن تحت شجرة كابوك kapock وهذا النوع من الأشجار مرتبط ارتباطا وثيقا بالأرواح، ويبسط الطعام على حصر فى المسجد وفى نهاية الوجبة يقلبون الحصر ويكررون الدعوات، قلب الحصر أو تغيير مواضعها بالإضافة إلى ما وجدناه آنفا من قلب قطعة القماش فوق أكتاف الداعين إنما هما إجراءان يرمزان إلى الرغبة فى تغيير الأحوال، ويرتبط بالكلمة نفسها زنجو zinguo طقس آخر لكنه طقس شخصى (وليس جماعيا) ويقوم به الشخص الذى يعانى من كثرة الإحباطات وسوء الطابع، ويطلق على هذا الطقس بن كونجوليوا kurin-guliwa.

كما قلت فإن طقس الزنجومجى zinguo mji لم ينفذ إذ جرى اجتماع حضرة المحافظ district commissioner وولى liwali كلوة وقرر المجتمعون الأخذ بنصيحة المعلمين والوعاظ الدينيين الذين اقترحوا الصيام والصلوات والدعوات على وفق ما ورد فى كتب (الشريعة والدين الإسلامى). لكن هذا القرار لم يقابل إلا بقليل من الترحاب لأن شهر رمضان والأيام الستة البيض rogatory days التى يصومها المسلمون (بعد عيد الفطر) كانت قد انتهت لتوها وكان الناس - لهذا - قد نصبوا من الصيام وبدءوا يلتمسون الأعذار لتحاشيه، وفى الاجتماع الذى ناقشوا فيه مسألة صيام خاص طقسى (لإنزال المطر)، كان المحافظ حذرا واعيا : لقد أعلن مباشرة بعد انتهاء الوجبة أن الموضوع ذو طابع دينى وأنه يعهد به إلى المسئولين المسلمين. لقد كان الوقت حرجا، والاستقلال يقترب، لكن الناس لم يكونوا يعرفون حتى الآن متى يأتى ولا كيف.

ورغم براعة المحافظ، فإن أناسا كثيرين كانوا مستعدين لاتخاذ أى توجه لإعفاء أنفسهم من الوقوف إلى جانب القرار الذى تمخض عنه الاجتماع، فواصل بعضهم القول بأن مسألة دينية كهذه كان يجب أن يناقشها المسلمون فى المسجد ولا دخل للمحافظ فى ذلك وما يكون له أن يعلم المسلمين دينهم (والحقيقة أن المحافظ لم يحضر هذا الاجتماع إلا لأنهم دعوه للحضور لاعتقاد البعض أن الحكومة قد تكون مستعدة للإسهام بثور فى طقس الزنجومجى mji. وآخرون عزفوا النغمة نفسها قائلين إذا كان لابد من الصيام فليصم موظفو الحكومة، أليسوا هم المسئولين عن رفاهية البلاد وكثيرون لم يتوقعوا نزول أى مطر فى كل الأحوال، وليس هناك أى فكرة عن معجزة عندما يصلون طلبا لنزول المطر (صلاة الاستسقاء)، فالموسم المطير قربت نهايته ويقولون إن أى مطر ينزل الآن قد يكون قليل الفائدة - أيصومون من أجل شربة ماء ؟ وهناك عدد - وهذا حقيقى - عبروا عن ضيقهم بتغيير عادات الماضى، وتساءلوا ببلاغة ألم يكن الناس فى الماضى أكثر علما من الناس فى أيامنا هذه يبدو لى وجود افتراض

مؤداه أنه بسبب كون الناس فى الماضى ولدوا فى زمن أسبق وأنهم ماتوا، فهى لهذا أعرق وأكثر حكمة. لكن ربما كان السبب الرئيسى لعدم الاتفاق على الصوم هو ما كان يقال غالبا : صوم رمضان والستة البيض فترة كافية، ولا يستطيع الناس صوم المزيد من الأيام، ولا أدرى كم عدد الناس الذين صاموا فى الأيام المتفق عليها، لكنهم ليسوا كثيرين، فقد كان بعض الذين حققوا شهرة دينية بتقواهم والتزامهم يرونهم الناس يأكلون ويدخنون علنا، وعلى كل حال لم يزد هطول المطر بشكل ملحوظ، وكان الموسم المطير فى نهايته.

المادة المرتبطة بهذا النزاع الذى وصفته متباينة وممتدة - كما هو متوقع، لكننى سأختار منها مناقشة واحدة جرت فى كلوة أيضا، كان من بين الحاضرين واحد من ماتومبى **matumbi** وواحد من الياو **yao**، ومصلح مهمته إصلاح العادات والأعراف، وشيخ من شيوخ الدين (عالم دين) وغريب مسلم من ممباسا (ممبسة)، وكان عند الماتوبى والياو أضرحة لأرواح أجدادهم أما المصلح **reformer** فكان ينتقدهم لهذا وأعلن بوضوح أن هذا محرم تماما كأكل لحمل الخنزير. فأجاب رجل الياو أن قبيلته اعتادت على ذلك وأنها - تقليديا - تحتفظ بأضرحة للأجداد ليطلبوا من أرواحهم المساعدة عند الملمَّات، فقال المصلح (الإصلاحى) : أنتم جميعا كفرة لا أنتم مسلمون ولا أنتم وثنيون، إنكم تتيحون للأجانب انتقادنا، فقال رجل الياو إنها ببساطة عادة مضرة، إنها مجرد وسيلة لتذكر الأجداد، وأن الأمر لا يتعدى قراءة الفاتحة لهم (للأجداد) وكان الغريب يتابع الخلاف بغير جدية وسأل : إن كان هذا حراما فكيف راح المسلمون ينادون على من قتل فى معركة بدر وهم يحاربون إلى جانب النبى. ألم يكونوا جميعا أمواتا ؟ وأعلن عالم الدين (الشيخ) أن المساعين يصلون ويرددون الدعوات المشار إليها متوسلين من أرواح الموتى أن تصلى لله من أجلهم على وفق رغباتهم، عندئذ قال رجل الماتوبى ورجل الياو : إن كان الأمر كذلك فإن لهم الحق فى

أن يطلبوا من أجدادهم أن يصلوا من أجلهم، وأنهى واحد من الماتوبى المناقشة قائلا : إن التضرع (والصلاة) للأجداد فعالة لكنها لا تزال خاطئة. لأن الناس حال ذهابهم إلى أضرحة أجدادهم يكونون حاملين لأرواح شريرة وهذه الأرواح تردد الدعوات وعندما تفتح أفواهها متطلعة للسماء تنطلق منها رائحة نتنة بغيضة لا تطيقها الملائكة فتطلب من الله أن يقدم للداعى ما يريد بسرعة حتى يغلق فمه (أو حتى يوقف الرائحة to stop the smell) ، لقد كانت طريقة الصلاة (والدعوات) خاطئة لذا فقد وصلت إلى حد إزعاج الملائكة.

تفاصيل هذه الخلافات حول المطر تقدم لمحة عن مجتمع مسلم صغير بصدد خوض عملية تغير اجتماعى معقدة، تنطوى على فحص القيم وتعديلها، ولا تؤدى الاتصالات وهى ذات أهمية كبيرة فى إحداث تغير اجتماعى، إلى تأثير واحد وإنما تؤدى إلى تأثيرات متنوعة فى قيم هذا المجتمع المحلى الصغير. وهنا نجد أن التأثيرات غير المباشرة مهمة بالقدر نفسه الذى للتأثيرات المباشرة، ففى كلوة وجدنا أن التغريب westernization من ناحية والإسلام الملتزم بالشريعة التزاما صارما، كان لهما معا وجود على المسرح المحلى، وفى الوقت نفسه حركات ذات توجه إلى مزيد من الأخذ بنظام الاقتصاد النقدى cash economy وإلى العمل بأجر وإلى ما ينتج عن ذلك من الاستقلال الاقتصادى للشباب .

وبسبب تطوير وسائل المواصلات غيّر المجتمع مقاييسه، فقد أصبح للناس صلات أوسع وأكثر تنوعا خارج النطاق المحلى التقليدى وكان لديهم فرص أكثر لمقارنة أنفسهم بالآخرين، وهذا - على نحو خاص - هو حالة المجتمع وقت استمرار تغيير المقاييس، لأن الخلافات الأكثر وضوحا خلال المنطقة الجديدة الأكثر رحابة، تكون بصدد التسوية، بمعنى إتاحة الفرصة لتسوية هذه الخلافات، لقد وجد أن ما هو مسلّم به فى مكان لا يلقى تعاطفا بالضرورة فى مكان آخر، وبمقارنة القيم الناشئة نجد أن

التغير قد حدث بالفعل فى المراكز الكبرى، وهناك جوانب حياتية تثير الإعجاب بما لحقها من تغير سواء كان حقيقيا أم ظاهريا. لقد أصبح لأهل المراكز الكبيرة وضعية اجتماعية أسمى مما يمكن أن يدعيه أهل المجتمعات المحلية الصغيرة، ولا يمكن إهمال توجهات أهل المراكز الكبيرة، ومع هذا فقد زاد وعى سكان المجتمعات الصغيرة، بذواتهم، خاصة الشباب منهم، لقد أصبحت قيم هذه المجتمعات المحلية محل مراجعة.

ويلعب العقل والإرادة دورا مهما فى التغيير، فقد كان الناس أقل رضى عن وضعهم عندما أتاحت لهم الظروف مقارنة أوضاعهم، لقد أراد الناس أن يحدثوا التغيير فى الوقت الذى كانوا هم أنفسهم نتاج التغيير، وذلك لتوجيه أنفسهم نحو التطور ونحو أوضاع أفضل، لقد أرادوا التغيير، لكنهم أرادوا أيضا السيطرة عليه. لقد أرادوا أيضا فى هذا المدى الأوسع الذى يتحركون فيه أن يحرسوا أنفسهم فى مواجهة النقد الذى يوجهه لهم الغرباء، سواء علموا هم أنفسهم بفحوى هذا النقد إن شكوا فى أنه يوجه لهم، وهو نقد لا يمكن تجاهله لأنه بشكل أو بآخر - يؤدى إلى حياة أرقى، فعلى سبيل المثال يجد المرء الماويها miwiha الأصغر سنا الذين يعيشون بعيدا عن موطنهم، يهنئون أنفسهم لهروبهم إذ أصبح لهم مكانة مميزة بين قبيلتهم، لقد وجدوا أن المعنى المرتبط بهذه المكانة فى ديارهم لا وجود له عندما يكونون (أى الماويها mawiha) أغرابا بعيدين عن ديارهم.

وبشكل عام لم تفلت حتى القيم الدينية من إعادة النظر فيها، فقد اهتزت مكانة الممارسات الدينية والزعامات الدينية شيئا ما، هنا وجدنا أن هؤلاء الزعماء الدينيين الذين أساءوا توظيف نصوص الكتب لتبرير الممارسات الدينية، قد باءوا بالخسران، أما الذين هم أعمق علما فقد أحرزوا بعض التقدم بأن جعلوا آراءهم مقبولة وبأن زادوا من قيمة أنفسهم فى أعين الآخرين. فرغم أنهم كانوا يفتقدون قوة الوضع الوراثى (عدم انتمائهم إلى عائلات دينية أو إلى مناصب دينية متوارثة)، فإن هذا الافتقاد

يصبح أقل قيمة إذا كان توريث المناصب الدينية (أو انتقال البركة فى سلالة بعينها) هو نفسه موضع شك أيضا، وكلما اتسع نطاق العالم الاجتماعى أمام المجتمع الصغير إنهار نسق العادات والأعراف الشعبية طالما أن الناس يجدون صعوبة فى أن يحلوا محلها ممارسات أكثر سلفية وتشددا تعتبر جديدة بالنسبة للمجتمع المحلى، إن هذا سيتطلب سلطة (مرجعية authority) لا يستطيع حتى العلماء وضعها موضع التطبيق فى فترة التشكك in a period of doubt.

(١٥)

القيم المتعلقة بالماشية والقيم الإسلامية عند السكان العاملين بالرّعى

تأليف

د.ج. ستننج

D.J. Stenning

معهد الشرق الأفريقى للدراسات الاجتماعية- كمبالا.

١ - **مقدمة** : هذا البحث يتناول الشعائر والممارسات الإسلامية فى الحياة الطقسية لجماعات الودابى **Wodabe** الرعاة وهم الفولانيون **Fulani** يعيشون فى بوررنو فى نيجيريا الشمالية. ويحاول هذا البحث ترتيب دوائرالشعائر والطقوس لتوضيح وجهة نظر الودابى أكثر من ذى قبل فيما يتعلق بمكانهم فى عالم الإسلام كما يرونه. وهذا يبدو لى عملا بحثيا ضروريا بالنسبة لإفريقيا هذه الأيام حيث نجد عددا كبيرا من السكان البدو يتمثلون الأفكار الاجتماعية والأفكار الدينية الإسلامية.

٢ - **الثنائية** **Dualism** :

ربما كانت حالة الودابى حالة طريفة شائعة، طالما كان هناك ثنائية ملحوظة فى التنظيم الاجتماعى، وفى منظومة القيم لهؤلاء السكان، وقد حاولت أن أظهر هذا

وأوضحه فى بحث سبق أن نشرته[1] لكننى أعرضه مرة أخرى هنا بشكل موجز.لقد نشأت هذه الثنائية مباشرة من البنية الاقتصادية القائمة على التجمع الرعوى لدى الودابى، ومن دورهم التاريخى فى سياسات الشمال النيجيرى الشرقى.

توجد بنية من المجموعات الصغيرة المُحكمة close kint تتكون منها الأسرة الصغيرة أوالمركبة compound (الممتدة) والمجموعات السلالية الأبوية المحددة - وهى جميعا تمثل الوحدات الأكثر أهمية. وقطعان الماشية هى المصدر الوحيد الذى تتعيش منه هذه المجموعات وهى التى تكون ثروتها. وقد استمر هذا بسبب نظام انتقال مجموعات السلالة الأبوية لتتجمع فى المراعى الأكثر انتحاء نحو الشمال التى تكون خالية من ذبابة تسى تسى (المسببة لمرض النوم) أثناء الموسم الرطب wet season ، وهذه المجموعات الآنف ذكرها تنتشر إلى الجنوب أثناء الموسم الجاف أى كلما أمعن موسم الجفاف زاد انتشارهم نحو الجنوب، وهم فى توجههم هذا ينقسمون أو يوزعون أنفسهم فى اتجاهات مختلفة كلها جنوبية وغالبا ما تكون الأسرة الواحدة سواء بسيطة أو مركبة معا. ومصالح الودابى ضيقة مقتصرة على متطلبات حياة الرعى هذه التى تتطلب منهم من بين ما تتطلب التوافق المستمر مع التغيرات البيئية الدقيقة لكن بتحفظ، فليس لهم ثروات - إلا ما هو ضئيل - غير الماشية ونظام القيم المرتبطة بهذه الظروف ومدى التعبير عنها من خلال الطقوس ثم توجهه نحو ضبط العلاقات بين الأسرة والقطيع مع اهتمام خاص بإنتاج القطيع وتكاثره، وخصوبة الإنسان وكثرة ذراريه. مع الاهتمام بالفضائل الأسرية والقيام بالواجب إزاء كبار السن والأزواج والمماثلين فى العمر (الأقران) وبهذه الطريقة يتحسن إنتاج القطيع ويكثر عدده ويمكن ضمان حياة الأجيال القادمة وزيادة ثروتها. فقطعان الماشية هى نفسها بطريقة أو أخرى وسيط أو حكم فى هذا الموقف. فالماشية تعامل مرة بالعقل rationally ومرة بالوسائل السحرية، ومع هذا فهى التى تملك القرار بمعنى أنها هى التى تتحكم فى سلوك الإنسان، وهو أمر لا يمكن أن يتجاهله البودادو Bodaado. والودابى - مثلهم

فى ذلك مثل الفولانى عموما يساوون هذه الطريقة المحددة فى الحياة بأصولهم العرقية وسماتهم الفيزيقية المثالية،فهناك ارتباط قوى بفكرة التمييز العرقى وسمو الموقف الأخلاقى وخصائص هذا النمط الحياتى يمكن تلخيصه فى كلمات دالة على الأسرة والمساواة والسلام بينهم والمحافظة.

فالحياة الرعوية حياة أسرية تقوم على تقسيم العمل بين أفراد الأسرة وعلى استهلاك الأسرة لمنتجاتها. وكل قطيع مرتبط بأسرة (أو أكثر) ينمو تدريجيا بشكل غير محسوس وبطريقة ممتدة جيلا بعد جيل بصرف النظر عن موت أفراد أسرة من الجيل أو الأجيال الماضية. فالحياة البدوية (الرعوية) تتسم بالمساواتية egahitarian والرجل الثرى بقطيعه أو قطعانه إنما يرجع هذا إلى خبرته، لكن هذه الخبرة لا يمكن الحصول عليها أو جلبها ووضعها موضع التطبيق إلا بتبادل المنافع من أنوا ع كثيرة مع جمهور الأقارب.إنه غنى بسبب أفراد عشيرته لا رغما عنهم، والتزاماته أكثر بسبب ثروته، وحياة الرعى هى حياة سلام. ربما لا يكون منضبطا ذلك القول بأن هذا النوع من الحياة لايسمح بالصرا ع، إلا أنه من الملاحظ أن صراعات كثيرة من أنوا ع مختلفة يتم تحجيمها إلى حدها الأدنى ، بل ويتم إنهاؤها (حلها) بالرحيل. والطفل إذا جرى توبيخه جرى إلى الغابة (بين الأشجار bush) والزوجة الغاضبة تلجأ إلى ولى أمرها، والمنحرف يُطرد، وملاك القطيع يتفقون على الانفصال بسلام بعد مفاوضات معتدلة وبعدها يذهب كل واحد إلى حال سبيله لمدة أسبوع أو موسم أو إلى الأبد. والحياة الرعوية حياة محافظة، فالبداوة أو الرعوية Nomadism تنقل معنى اللامبالاه insou-ciance، فالهجرة (الانتقال) الدورية، أو نداء الانتقال إلى مكان آخر يشكل قوسا(انحناء) عابقا بروح التخلى والتنازل abandon ليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة. كل خطوة أثناء الحركة مخطط لها بعناية تزن كل الشواهد والأدلة : هناك تجارب حذرة، ولابد من تدبير السكن، ففكرة السكن أو المأوى شائعة، وكما يقول الودابى إذا نسوا المكان " إنه كالمنزل أو البيت بالنسبة لنا like a house to us" .

وهذا النوع من أشكال القيم شائع بما فيه الكفاية فى الكتابات الأنثروبولوجية.لكن وجودها فى مجتمع الودابى أضاف لها قيمة نظرا لاستمرارها رغم الظروف المعادية لها بشكل صريح، لقد ظلت هذه القيم تقاوم الظروف المتغيرة واستمرت تاريخيا بل وحتى اليوم. فالودابى الرعويون شعب واقع بين فُرجتين interstitial فالمعلومات عن مجموعات كبيرة لها حقوق محددة تماما على الأرض (زمام قبلى) وعلى الماء ونطاقا الرعى، لا وجود لها. وعلى هذا فلم تكن هناك مؤسسات فى الماضى منوط بها الاستحواذ على الأراضى أو الدفاع عن الزمام القبلى (أى الدفاع عن هذه الأراضى) للاستحواذ عليه إلى الأبد وليس لهذه المؤسسات وجود الآن، ففى أى فترة من الفترات نختارها، نجد مفاوضات الودابى مع الغرباء، وبلغات غير لغتهم، تدور حول حقوق مؤقتة على المرعى والماء، وعادة ما تكون هذه المفاوضات على المستوى الشخصى. ومرة أخرى نجد أن الاقتصاد المحلى يقوم على سوق صغيرة وعلاقات مشاركة يبادل فيه الودابى ما لديهم من حليب بالحبوب التى يزرعها الزرّاع من غير الفولانى. لقد ارتبطوا بعمق بعالم الأدغال المرتبط بدوره باستمرا قطعانهم، والودابى يحتاجون إلى التنقل بحرية فى شبكة القرى الزراعية ومدن الأسواق، بل والمدن والعواصم فى الشمال الشرقى النيجيرى فى بعض المناسبات، فالفصل المستمر بين هذين العالمين (عالم الأدغال من ناحية وعالم القرى والمدن من ناحية أخرى) وارد فى فكر الودابى لكنهم يعبرون عن مشاعر متناقضة.

التداخل أو الترابط بين الودابى وبين ما يمكن أن نسميه العالم الخارجى out-side world (وهو مسمى ملائم لكنه غير دقيق على نحو ما)، هذا التداخل يأخذ مكانه فى السياق الثقافى والتاريخى، هو سياق إسلامى بشكل واضح، ويعبر عنه الودابى بمصطلحات إسلامية. فمروياتهم تخبرنا أنهم اشتركوا فى الحروب الجهادية فى الشمال النيجيرى الشرقى ربما منذ نحو سنة ١٨٢٠ لكن مشاركتهم المؤكدة فى هذه الحروب تعود إلى سنى الخمسين من القرن ١٩ وما بعد ذلك. لقد انتهزوا الفرصة

لمساعدة قوات الأمير، ومرة أخرى يتراجعون، كل هذا على وفق الظروف. لقد حكمتهم الحسابات السياسية فى تعاملهم مع الدولة الإسلامية حتى الغزوة المهدية Mahdist incursion وبشكل مختلف فى فترة الحماية. لقد دفعوا الضريبة tribute للأمراء Emirs وكانوا يربحون من هذه الحروب الجهادية عبيدا وخيولا. وكان نمو دولة إسلامية أو أخرى يتيح لهم حقوقا عامة على المراعى والماء فى نطاقات واسعة من البلاد، وكانت هذه الحقوق العامة منضبطة وجيدة لأن ترتيبها كانت مفصلة. هذه العلاقات مع المداولة الإسلامية ساعدت فى إعادة تعريف فكرة الزعامة أو القيادة leadership وإعادة تنظيم مجموعات الودابى. لقد بدأت جماعات أكبر قائمة على سلالات أنساب مفترضة (مزعومة) أو بتعبير آخر قائمة على سياق وجود قرابات أبوية – تأخذ على عاتقها الالتحام (التضامن) تجاه الدولة بقيادة اللاميبى laamibe الذى تمتد مهامه السياسية لتفوق مهام الأردوعن ardo'en الذين يرأس الواحد منهم مجموعة رعوية صغيرة.فى هذه الظروف الجديدة أصبح أتباع اللاميبى أكثر تنوعا أو بتعبير آخر أكثر تغيرا فى الخواص، وقد تسارع هذا فى عهد الحماية وذلك بإنشاء رياسات للقرى التى أناطت بالرؤساء الودابى واجبات أكثر دقة تجاه الدولة – بشكل عام. وفى هذة الفترة وجدنا العلاقات السياسية الطقسية politico -ritual التى كانت ملمحا من ملامح التجمعات الأوسع، قد قلت أهميتها وقلت فعاليتها، وأصبح مسئول الطقوس ritual office (moudo laawal pulaaku) شيئا فشيئا لا تتعامل معه إلا فئة محددة أو بتعبير آخر أصبحت مهامه مقصورة على من يريده، وهذا التطور الأخير نشأ – فى الأساس – عن الظروف السياسية المتغيرة. وهو يرجع فى جانب منه إلى التأثيرات المرعبة لوباء طاعون الماشية الخطير الذى ساد فى سنى التسعين من القرن التاسع عشـــر (١٨٩٠–..)، لكننا لا نستطيع أن نغفل تأثيرات انتشار الأفكار والشعائر الإسلاميتين. والودابى غير مهتمين بوصف الفترة السابقة على إسلامهم. ولابد أنه – على الأقل – أمحوا إلى الدعم الذى قدموه لأغراض دينية فى الحرب المقدسة (الحرب الجهادية) رغم أن تضامنهم العرقى كان دائما هو الأيدولوجية الأقوى بالنسبة لهم. بحلول سنى التسعين من القرن ١٩

(١٨٩٠-..) كان زعماؤهم يُصلّوه صلاة العيد فى كوكا kukawal عاصمة البورونو فعاد معهم عدد من الرجال المبروكين holymen إلى الغرب من بورونو. واليوم يمكننا أن نصف الودابى بأنهم مسلمون. إنهم يؤمنون بالعقيدة الإسلامية ويؤدون الصلوات الإسلامية اليومية بالتزام شديد مع استثناء مهم سنشير إليه فى السياق التالى لهذا البحث. وهم يصومون لكن صومهم بالنية أكثر من كونه حقيقيا، فهم يتخلون عن أمور كثيرة مرتبطة بالامتناع عن الطعام والشراب نظرا لصعوبة حياتهم بين الأدغال. وهم يختتنون رغم عدم وجود مؤسسة مرتبطة به أو بتعبير أوضح رغم أن الختان لا يمثل مؤسسة طقسية. وهم يؤدون الصدقات والزكوات. ويعترفون بالأخوة بينهم وبين غير الفولانيين رغم أن هذا جرى تكييفه مع إحساسهم بتفردهم العرقى أو تميزهم العرقى. وهم يساعدون الحاج وهو فى طريقه إلى مكة، ولم يبدأ سوى عدد قليل من الودابى الحج. هذا ماهو معروف عنهم وهم يربطون نسبتهم السلالية بالشيخ دان فوديو، لكنه رباط واهٍ (غير موثق جيدا tenuous). ولا بد أن نضيف أن الودابى لايقبلون بينهم فردا أو جماعة لايعتبرون أنفسهم مسلمين. والشعائر الإسلامية عامة ومتفق عليها ولا تختلف إلا على نطاق الأفراد الذين يؤدونها.

اندرج الودابى فى سلك الدولة، واندراجهم على نحو أكثر فى الثقافة الإسلامية السائدة فى الشمال النيجيرى، أدى إلى ظهور قيم تتناقض مع قيم حياتهم الرعوية، كما أرى. ويمكن تلخيص هذه القيم الطارئة المتناقضة مع حياتهم الرعوية فى كلمات مثل: الاتجاه الحربى والانتهازية والشعور بالوضعية (المميَّزة).

ويعرّف الودابى أنفسهم مع العالم خارج مضاربهم بواسطة حكايات وأساطير من التاريخ. وأبطالهم فى هذا السياق كانوا رجال حرب لكنهم أيضا كانوا رجالا يسعون لتحقيق أهدافهم بالتحايل والخداع. هؤلاء الرجال - وأولهم اللاميبى laamibe - لم يربطوا شعبهم ربطا وثيق بالدول فحسب، بل قسموهم مادامت مكاسب الحرب لا تقتصر على حقوق الرعى (التى كان يمارسها الودابى بطريقة مساواتية)، وإنما أصبح

هناك رموز تنطوى على الوضعية المستحقة فى المجتمع الذى أصبحوا جزءا منه الآن. لقد كانت الألقاب والخيول والعبيد هى معيار الوضعية (الاجتماعية) بين الناس، وكان يتم الاستعانة بقوة الدولة فى بعض الأحيان لا لتكون حكما بين مزاعم متصارعة، وإنما لتدعم فريقا ضد آخر. هذه القيم سادت وظلت تترسخ حتى يومنا هذا. أما غير الفولانيين Non -fulani فقد نُظموا فى شكل مبسط قائم على نظام ينطوى على تحديد الوضعية الاجتماعية status -order منذ عشر سنوات على الأقل فى مجتمع الشمال النيجيرى.فبينما الأنداد (المتساوون equals) وهو اللفظ الذى كان يطلق على الآخرين فى المجتمعات الزراعية، قد اعتبروا هم الأدنى درجة على أساس عِرقى فقد كان هناك تطلع دائم لوضعية أعلى فى السلَّم الاجتماعى تدعمه ألقاب الدولة (رُتبها).وفى الوقت نفسه استخلص الودابى من العبيد الذين انضموا لمجتمعاتهم نوعا من الذل والخضوع، قدموه بدورهم لمن هم أعلى مكانة بل إن العبيد أنفسهم راحوا يقلدون سادتهم من الودابى.

ويعرف الودابى أن هذين النسقين sets من القيم يُكمل أحدهما الآخر بل ومتصارعان،وهناك أمثلة كثيرة على هذا تتجلى فى السلوك والاستخدامات اللغوية، خاصة بالنسبة " برجل العالمين the man of two worlds" – والزعيم الصغير the mi-nor chief وهو شخصية معروفة جيدا. وكان يمكن متابعة المزايا (الامتيازات) فى العالم الخارجى (المقصود خارج مجتمع الودابى) وكان هذا النجاح يحظى بترحيب وتشجيع طالما أنَّ هذا النجاح يقدم مزايا لمجتمع الودابى لكن شروط الترحيب بهذا النجاح فى مجتمع آخر غير مجتمع الودابى، هو عدم إلحاق ضرر بالأسرة والعشيرة والقطيع.

٣ – **الشعائر والطقوس** : والنقيض أو مجموعة النقائض التى أحاول أن أورد ملامحها العامة هنا لها ما يوازيها فى البنية الرسمية لأعياد feast (أو مهرجانات) الودابى. فكل شعائر وطقوس الودابى تتضمن نَحْر حيوان (عادة ما يكون ثورا)

وتناول لحمه. وطريقة تقسيم لحم الذبيحة تدل على أى مناسبة من المناسبتين يجرى الاحتفال بهما.

المناسبة الأولى تعرف باسم هومتو homtu أو هومتورو homturu (الجذر اللغوى للكلمة يعنى استمالة أو استرضاء أو تسكين غضب) يتكون من طقوس رعوية خاصة بالودابى - كل هذه الإجراءات لابد أن تجرى فى إطار الحياة " الداخلية " للعشيرة ومع أسرها المكونة لها ومع قطعانها. وفى هذه الأعياد (الطقسية) يوزع كل لحم الحيوان ليتم أكله على وفق مبدأى ؟ السن والجنس، أما الغرباء الحاضرون فيوافقون على هذا الوضع.

أما النوع الثانى من الطقوس فيعرف باسم كيرسو kirsu (والجذر اللغوى للكلمة يعنى الذبح بقطع عنق الحيوان على الطريقة الإسلامية)، وهذه الطقوس أو الشعائر لابد أن تجرى فى إطار العلاقات " الخارجية" لمجموعة الودابى. وفيها يتم توزيع جسد الحيوان بقطعه بالطول ؛ نصف يحتفظ به المانحون donors ونصفهم للضيوف من غير الفولانى.

وهناك فروق إضافية بين هذين النوعين ، ففى الطقوس الرعوية يوزع اللحم نيئا، وفى الشعائر الاحتفالية عامة يُطبخ كل نصف على حدة قبل توزيعه. وفى الطقوس العامة يكون مدعاة للفخر والشرف اختيار بهيمة حسنة ممتازة، وفى بعض - وليس كل - الطقوس الاحتفالية الرعوية يتم اختيار البهيمة لملاءمتها. وفى الطقوس الاحتفالية العامة يشرب المضيفون الحليب ويوزعونه على الضيوف - ويوزع عرضا بغير تمييز - على كل المشاركين. ويعد شرب كل الرجال للحليب كإجراء طقسى جزءا مكملا للطقوس الاحتفالية الرعوية. ويجرى تبادل حبات الكولا بين الأفراد و الراغبين فى المشاركة فى الاحتفالات الطقسية العامة. وفى حين يتم استهلاك حبات الكولا فى الاحتفالات الطقسية الرعوية فإن هذه الحبات ليسست جزءا إلزاميا فى هذا العيد الطقسى ومن يقدمها ليس محددا. وهل هو المانح أم الداعى وعلى أية حال فإن هذه الأعيادالعامة

تتميز بسباقات الفروسية كلما أمكن ذلك (تسمى بلغة الحوصا أو الهوسا جافى Jafi) وفى هذه المسابقة يجرى تبادل الأدوار بالطريقة نفسها التى يجرى بها تبادل حبات الكولا وهذا الملمح ليس أساسيا فى الأعياد الرعوية. وأخيرا فإن الموقع venue الذى يحدث فيه هذان النوعان من الأعياد، مختلف شيئا ما. فالعيد الرعوى يتخذ من المجمع السكنى للأسرة الواحدة قاعدة له والحقيقة أن جزءا من هذا المجتمع يعد هو النقطة المحورية للطقوس. يجرى الفصل بين المشاركين على وفق قواعد العمر والجنس التى تلائم حياة الأسرة. وفى الطقوس الاحتفالية العامة يعين للضيوف منطقة شبه عائلية تضم مواضع للنوم، ويقع هذا المكان المخصص للغرباء خارج مضارب الودابى، وتجرى وقائع الاحتفال الطقسى العام بين هذه الأرض المخصصة للضيوف من ناحية والتجمع السكنى للمانح donor (مقيم الحفل) من ناحية أخرى، لكن لا يمكن أن تمتد الأفعال الطقسية هذه إلى مضارب المجمع السكنى.

والأعياد (الاحتفالات الطقسية العامة) موجهة إلى كل من يعتبرهم الودابى : ذوى المكانة، الأنداد، ومن يعتبرون أدنى درجة. إلى كل هؤلاء على سواء. أما الأعلى مكانة فالطقوس الاحتفالية بالنسبة لهم قد يُطلق عليها طقوس التجلة والاحترام tribute ويحضرها كضيف أحد المسئولين المهمين فى الدولة، وهم من غير الفولانى non- Fula-ni ويتضمن الاحتفال الطقسى على هذا المستوى كل الأعمال التى يتعين على المسئول القيام بها (مراجعة ضريبة الماشية وإعلان التنظيمات الجديدة وتعيين بعض كبار السن فى منصب الزعامة) لكننا أيضا وبكل المقاييس، نجد أن مراعاة المسافة الاجتماعية، والمنافسة وتبادل المكانة status -reciprocity – كلها عناصر واضحة فى هذه الأعياد العامة. وأهم خصائص الاحتفال الطقسى لذوى المكانة tribute ceremony هو أن يطأ الزوار (المصاحبين للزوار) هم الذين يقدمون أكثر العناصر الطقسية وضوحا – قارعو الطبول، ومنشدو المدائح، والعالم maalam الذى يسجل ماجرى من أعمال فى هذا

اليوم لكنه أيضا قد يؤم الناس فى الصلوات العامة (الجماعية). ومساهمة الودابى فى هذا الجانب تتم بهدوء وترو لدرجة أن دورهم يكاد يختفى وراء أدوار الزوار، لكن دورهم يكون ظاهرا فى إعداد الطعام وتوزيعه على الرجال وجلب الأعلاف توزيعها على الخيول وهم كرماء فى كلتا الحالتين.

وهناك اختلاف مهم عندما يكون ذوو المكانة من الودابى أنفسهم : عندما يذهب زعيم ودابى لجمع ضريبة الماشية من أقاربه الرعاة، وعندما يعين رجلا من عشيرته زعيما. والأعياد فى هذه المناسبات تأخذ شكلا عاما وتظهر فيها الفروق فى الوضعية الاجتماعية بشكل ملائم. لكن هناك نقطة تظهر فيها قرابة الضيف (الزائر) لمضيّفيه، فهو يأكل من نصيبهم فى اللحم، كما يأكل أيضا من نصيب الضيوف، وقد يُطلب منه توزيع حبات الكولا، وأن يشرب الحليب مساء معهم على الطريقة الرعوية (البدوية -pas toral)

أما العيد كما تجرى طقوسه بين الأنداد equals فيكون على نمط حقوق الرعى المحلية التى ترسخت بشكل ناجح فى موسم الجفاف فى مناطق بورنو Bornu الغربية. لقد كنت موجودا هناك فى الموسم الجاف وكانت العلاقات متوترة بين الرعاة ورؤساء الأحياء (المسئولين) فى المناطق بسبب الضريبة غير القانونية illegal المفروضة على استخدام مواشيهم الحشائش | prass tax لذا لم تجد الطقوس الاحتفالية لذوى المكانة العالية tribute ceremony لكن الزعماء الرعويين قدموا خروفا (صدقة) للقرى التى أقاموا بالقرب منها، وبسبب نقص الحليب ووجود انقسام بين فى المضارب، فقد ارتبطت هذه المناسبه (فى حالة واحدة) بالاسم الذى سيطلق على العيد حيث تم تصنيفه فى خانة الأعياد الرعوية egory pastoral cat وفى هذه المناسبة يُدعى ممثلو القرى وتتاح لهم " منطقة " أو قطعة أرض منفصلة ليقيموا عليها طقوس العيد أو شعائر حيث يتناولون جزءا مناسبا من البهيمة المضحى بها ونصيبا مناسبا من حبات الكولا يوزعها عليهم المانح donor وينضمون إلى الصلاة التى دعوا العالم malam

ليؤمهم فيها. وليس هناك سباق خيول والزوار لا يحصلون على نصيب من الحليب، وهم يأخذون خرافهم بعيدا معهم.

أما العيد بالنسبة لمن هم أدنى درجة فهو رقصة الدادو daddo أى رقصة العبيد. وطقوس العبيد هنا تجرى فى الموسم الرطب حيث ترقص جماعات العبيد فى الودابى لسادتهم الذين يقدمون لهم اللحم وحبات الكولا. وفى حين نجد العيد العام public feast بكل ماهو جوهرى فيه، فإن الدادو (رقصة العبيد) لا تمثل كما هو مفترض النقيض لعيد الزعماء (ذوى المكانة) فالمجموعة الزائرة هى نفسها مجموعة قارعى الطبول والمغنين والراقصين، وكل أنشطتهم موجهه نحو وجهة واحدة وهى تملق الودابى، بينما فى عيد الزعماء (ذوى المكانة) نجد منشدو قصائد المديح.. الخ يجذبون الانتباه لكلا الفريقين مع تمييز بعضهما عن بعض تمييزا رقيقا. وأكثر من هذا، فهذه ليست مناسبة للصلاة وليس هناك إمام يقدمه أى جانب من الجانبين. وفى حين يعتنق العبيد الإسلام وفى مناسبات أخرى يصلون جماعة مع الودابى فليس فى رقصة الدادو (رقصة العبيد) ما يفيد روح الأخوة. فمسلك الفولانى فى هذه المناسبات ينطوى على سخرية شديدة مكتومة من تهريج العبيد فى الوقت الذى يمكن أن تستحيل فيه أغانى المديح التى يغنيها العبيد إلى هجاء ساخر بذىء.

ومسلك الودابى فى هذين العيدين اللذين يمثلان الفرصة الوحيدة لاتصالهم الرسمى بالعالم الخارجى (المقصود : خارج نطاق جماعات الودابى) حيث يكون هذا الاتصال على أرضهم (أرض الودابى)، يمثل بشكل واضح تماما انعزالهم الاجتماعى والإحساس الشديد الواعى بوضعيتهم المميزة، وروح المنافسة (المقصود منافستهم للعناصر الأخرى)، والعداوة الضمنية tacit antagonism . إن رموز ثقافة الإسلام فى الغرب الإفريقى حاضرة، لكنها تُوظف خارج زمامهم (زمام الودابى) ولموازنة هذه العناصر الثقافية الإسلامية كان لابد أن يكون للطقوس أو الاحتفالات الطقسية cer emonies مكان، لاحظ أن كل واقعة (أو حدث أو اجراء) فيما عدا واحدة تتضمن

ضرورة الصلاة، والاستثناء هنا نشأ عن وجهة نظر تاريخية مرتبطة بمكان الودابى فى الإسلام فى الشمال النيجيرى الشرقى. (رغم أن هذا الاستثناء غير حقيقى فى هذه الأيام) .

دعنا نعود الآن لدائرة الطقوس الاحتفالية الرعوية أو " الداخلية "، فكل منها - كما سبق أن أشرت - أسرى أو عائلى familial بما فى ذلك طقس مرور ritee de pas-sage فرد وما يتبع ذلك من توافق للأسرات وللقطعان. لكن من الممكن أن نرى هنا نوعين من الوقائع (دون إغراق فى التحليل). النوع الأول هو الذى يكون هدفه الأساسى أو المبدئى هو التعامل مع شخص with a person والثانى هو الذى يكون فيه الهدف الأساسى للطقس هو التعامل مع الماشية. فى المجموعة الأولى نجد جوانب معينة مرتبطة بالزواج كما نجد الطقوس الاحتفالية المرتبطة بالموت.. والمجموعة الثانية تشتمل على تكوين نواة لقطيع للصبى الذى بلغ مرحلة من العمر تمكنه من الرعى herding وتكوين قطيع للأسرة، والطقوس الهادفة إلى زيادة أعداد القطيع وهى مصحوبة بذبح الثور الأساسى lead -bull للقطيع (فى القطيع)، وإدارة عقار estate .

والطقوس الاحتفالية الخاصة بإطلاق الاسم nome - giving (وتسمى إندى inn-de) قد وصفناها فى مكان آخر[٢]. نحن فى حاجة فقط إلى أن نلاحظ هنا أن الودابى يرون أن هذا الاحتفال الطقسى احتفال إسلامى وبصرف النظر عن بعض المرونة فى التوقيت بعد الميلاد، فإن تنفيذ ذلك يكون على وفق الشريعة الإسلامية Islamic can-ons. يعطى الطفل اسما إسلاميا، ويحلق رأسه ويجرى التضحية بحيوان (أُضحية) ويؤكل اللحم فى نطاق أفراد الأسرة وتوزع الصدقات[٣]. ولا يلطخ رأس الطفل بدم الأضحية ولا يجرى ختانه فى هذه المرحلة من العمر. وليس هناك وجهة نظر تقليدية لهذا الاحتفال الطقسى، وبقدر ما استطعت جمعه من أسماء الودابى بالإضافة لروايات شفهية، فكل أطفال الودابى اجتازوها. وفى سلاسل الأنساب ما يدل على وجود

تسميات بغير أسماء إسلامية بدأت فى الظهور فى الجيل الثالث من بين كبار السن اليوم in the third ascending generation .

وفى الزواج فإن استخدام الطقوس الإسلامية ذو طابع اختيارى على نحو أكثر. هناك خمسة أشكال لروابط الزواج تسود فى مجتمع الودابى: خطبة الزواج betrothal، عقد الزواج، هدية الزواج gift وراثة الأرملة cicisbean unions ، وبصرف النظر عن هذا الشكل الأخير، فإن الاحتفالات الطقسية للعرس (الزفاف wedding) جزء من الإجراءات، وإذا كانت العروس قد سبق لها الزواج فلابد من مراعاة فترة العدة.

أما الزواج غير التعاقدى ؟ cicisbean unions فأَمَده قصير ولا يتضمن الطقوس أو الشعائر أو تقديم الخدمات أو الأموال المرتبطة بالأنواع الأخرى من الزواج. وحيثما تنتقل ماشية العيد feast cattle من أجل الفتاة المخطوبة التى ارتبطت بإحدى روابط العلاقات الآنف ذكرها تكون هناك دعوى على شريكها (الرجل) لعودة المساوى (المكافئ) الخاص بهما (؟) their equivalent لكن هذا قلما يكون طيّبا خاصة إذا لم يكن هذا أمام القاضى in an alkalis court حقيقة أنه كانت هناك دوافع قوية لمنع الارتباطات الزوجية من نوع cicisbean unions الذى يهزأ flout بكل من التوقعات التقليدية لزواج الخطوبة betrothal marriage من ناحية وفعاليات العقد الشاملة لهدية الزواج gift وعقد الزواج وميراث الأرملة. وفى هذه الأيام فإن هذا يحدث بشكل أساسى نتيجة الانفساخ breakdown فى إحدى المراحل الأولى لزواج الخطبة betro-thal marriage.

بينما فى زواج العقد (الزواج التعاقدى) نجد أن الطقوس الإسلامية، من هدية الزواج، وميراث الأرملة هما الطقس الوحيد الذى يميز هذه المناسبة بما فى ذلك نقل الأموال والخدمات الأخرى – فإن زواج الخطوبة betrothal هو سلسلة من الطقوس لا تعد طقوسا إسلامية من بينها، وهى الأكثر أهمية، إنها تبدأ – فى الحقيقة – باحتفال طقسى يؤخذ فيه صبى القطيع boy herd إلى زريبة المواشى الخاصة بوالده ويتم

إطلاعه على البهائم (المواشى beasts) التى ستصبح نواة قطيعه (أى قطيع الابن) وتتميز هذه المناسبة بذبح أضحية لكن يجب ملاحظة أن يكون الصبى " مؤهلاً quiali-fies" لهذا بأن يكون قد أجرى عملية الختان التى تجرى للصبية فى مجموعات تتراوح أعمارهم بين سبع سنوات وعشر سنوات،وتجرى العملية على يد أصغر كبار السن junior elder ولا يرتبط بهذا أية طقوس خاصة ذات طبيعة تعليمية أو وعظية أو رمزية " والخطبة الأولى the first betrothal أو المناقشات المبدئية بين الطرفين المعنيين تكون فى المرحلة التالية بالنسبة للأكثرية وتتميز المرحلة الثانية أيضا بطقس ذبح الأضحية homtu والمرحلة التاية هى مرحلة الخطبة الخالصة proper التى تتم عندما تبدأ البنت فى الحيض، عندما تقدم أضحية homtuبالإضافة إلى طقوس حفل العرس (الزفاف) الإسلامى. وبعد فترة انتقالية تجرى طقوس احتفالية لانتقال العروس حيث يتوقع أن ينام العريسان (العروس والعروسة) معا، وتتميز مرحلة النوم المتوقعة هذه بذبح حيوان homtu أضحية أو استرضاء. والمرحلة الأخيرة هى مرحلة إقامة البيت home making تبدأ بأن يفطم الزوجان مولودهما الأول، هنا يبدآن فى إقامة المقر السكنى لهما بمعاونة من أقارب الطرفين. ويتم نقل قطيع الزوج على وفق إجراءات طقسية إليه وذلك بأن يطرح الحبل (السلبة) الجديدة لعجلة ويصله بكل عجوله حتى تعود الأمهات dams (ربما يكون المقصود إناث الماشية / المترجم) وربما كل الثيران من المرعى إلى زريبتها الجديدة.

وخلال هذا النوع من الزواج betrothal marriage الذى يقيم دعائم وحدة أسرية جديدة نجد أن كل مرحلة من مراحله تتميز بتقديم أضحية homtu ، لكن الشعائر (الطقوس) الإسلامية يتم تنفيذها فى مرحلة تبدو غير مهمة إذ يتم الإعلان عن الرغبة فى الزواج أما المرحلة الأخرى فتتضمن ربط الزوجين بقطيع الأسرة (أو فى البداية بمن سيملك ذكور القطيع) أو من ناحية الطقوس فك روابطهم عنه from it تلك الروابط التى تتضمن الإنجاب والحمل بطفل procreation & child bearing .

هذا الشكل نفسه من أشكال الاختيار نجده واضحا فى طقوس الموت، فمجتمع الودابى لا يعرف عبادة الأسلاف ancestor cult وليس هناك طقوس لتنصيب الأجداد أو اعادة تنظيم نسلهم لتبيان علاقتهم بهم (فى شجرات أنساب). والحقوق فى الشكل الأساسى للملكية – الماشية – تؤول تدريجيا للورثة أثناء حياة المالك البالغ adult فلا يتبقى عند موته إلا القليل. واليوم يتم التخلص من الميت بدفنه وتعلّق أهمية بالغة على طقوس الدفن التى يقوم عليها أحد رجال الدين malam ، لكن لروتين الحياة الرعوية، يتم إجراء الطقوس بشكل عفوى وروتينى فى آن واحد، وقد لا يضم الحفل الطقسى للميت سوى أقارب الميت الأقربين من أفراد أسرته. ولا يضحى بحيوان فى هذه المناسبة وليس هناك زيارات للتعزية ولا مكان مخصصًا لتلقى العزاء، لكن هذا قد يحدث بعد مرور أسابيع على وفاة المتوفى. واليوم بعد مرور فترة حداد الأرامل تجتمع ذرية الميت ليشهدوا توزيع العقارالذى كان يقيم فيه. وهى مناسبة لا تقتضى وجود ممثل للدولة أو شيخ من شيوخ الدين الإسلامى، وعملية دفن الميت (التخلص منه) من ناحية وتوزيع مواشيه من ناحية أخرى – عمليتان منفصلتان تماما.

الاحتفالات الطقسية الرعوية التى لابد أن تجرى أولا وبشكل أساسى مع وفرة الماشية كانت هى زيادة الإجراءات الطقسية، حيث يتخير الثيران الأساسية the lead bulls وهى التى تم إجهادها فى العمل، ليتناول لحومها ملاك القطعان فى العشيرة. ولم يعد هذا الطقس يمارس الآن فى مجتمع الودابى لكنه فى الماضى كان جزءا من الدورة الطقسية للموسم الرطب أسهمت فى توسيع نطاق العلاقات بين المجموعات فى مجتمع الودابى، وتطغى الشرعية على هذه العلاقات أو تُصادق عليها من خلال العلاقات السياسية الطقسية politico - ritual وموثوقية الزعماء الطقسيين – حلَّ محلها الآن موثوقية اللاميبى laamibe فى علاقتهم بالدولة الإسلامية.

٤ – **خاتمة** : يفترض هذا التحليل أنه فى حين كانت علاقات الودابى "الداخلية" و"الخارجية" متناقضتين متضادتين، بل وحتى متتامتين، إلا أنهم لا يعتبرون العلاقات

"الخارجية" إسلامية ولا يعتبرون العلاقات " الداخلية " غير إسلامية فحسب non - Is-lamic soley فعلى مدى الطقوس التى على الفرد أن يجريها أو يقوم بها طوال حياته، نجد أن لديهم الاستعداد بل والرغبة فى انتهاز الفرصة لأداء الصلوات الإسلامية ومراعاة شعائر الإسلام. ورغم أن بلادهم تقع عند أطراف العالم الإسلامى. فإن التزامهم بالصلوات الإسلامية وبالشعائر (الطقوس) الإسلامية لا يبدو للمراقب ظاهريا مزعوما أو ينقصه الإخلاص. لكن حيث تكون التغيرات فى الحقوق على الماشية هى محل النظر لا نجدهم يشجعون الطقوس (أو الشعائر) الإسلامية حتى بالنسبة للفرد فتغيير وضعه (الاجتماعى) مُتضمن فى هذا. وهم يفسرون اتجاههم هذا بخوفهم من استغلال الدولة لقطعانهم وانتزاعها منهم. لكن هذا ليس كل ما فى الأمر، لأن قطعان الودابى هى هدف دائم للطقوس السحرية الدينية magico- religious، وليس هناك شعائر (طقوس) إسلامية مسموحا بها لحماية الماشية. وهناك بعض الإشارات إلى هذا الفصل فى تحديد الموقعين الزمانى والمكانى لأعياد بيرسو (الأعياد أو المهرجانات الطقسية من النوع الذى يطلق عليه بيرسو) لكن الأفضل من أن نضرب مثلا بالعلاقات بين الطقوس المتعلقة بالماشية والصلوات. فصلوات المساء لا تتعارض مع الإنارة الطقسية للزرائب بإيقاد النار ولا تتعارض مع التعاون الطقسى بين الزوج وزوجه بإمساك حبل العجل (سلبته) عن الحلْب. لكن صلاة الفجر (الصبح) غالبا ما يتم إهمالها فعند حلول وقتها لابد أن يكون مالك القطيع جالسا عند نار الزريبة ليكون أقرب ما يكون إلى الماشية.

الهوامش

(١) D.J.stenning , savannah nomads . London , 1959

(٢) IBID, PP.117-119

(٣) لاحظ اتفاق هذا مع ترسيخ حقوق الرعى فى حالة جرت مراقبتها.

(١٦)

الإسلام والفُولْبى فى أداماوا

موجز بحث

ب .ف .لاكرو

p.f. lacroix

المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية -باريس.

الإسلام ملمح أساسى لمجتمع الفولبى فى أداماوا، لكنهم - أى الفولبى - أظهروا اهتماما قليلا بنشر الإسلام بين الشعوب الكائنة فى المنطقة التى يهيمنون عليها. هذا المنحى وجهته اعتبارات سياسية اقتصادية، وعوامل نفسية. إنه لأمر حقيقى أن الفولبى هنا قد أظهروا ميلا واضحا نحو احتكار الإسلام لتحقيق مصالحهم.

وحكام دول الفولبى فى أداماوا كانوا هم أيضا زعماء دينيين اهتموا اهتماما شديدا بتحقيق امتيازات خاصة بهم فى هذا المضمار. وهذا بلا شك راجع إلى الأهمية القليلة لمبدأ الأخوة الإسلامية وكذلك للطريقة التى كانت تنظر بها الشعوب (القبائل) الوثنية لزعماء الفولبى (المسلمين) باعتبارهم شفعاء (وسطاء مقدسين) بين الناس والكائنات الروحية (الفائقة للطبيعة) وهذه النظرة شائعة فى المجتمعات الإفريقية فى هذه المنطقة.

لكن رغم تردد الفولبى، فقد انتشر الإسلام بين السكان من غير الفولبى. لقد وجدت العناصر الأقل حظا مكانه والعناصر غير الراضية عن البنية الاجتماعية والسياسية للفولبى، تعبيرا عن أنفسهم فى الحركات المهدية التى تباينت قوتها. ورغم أن هذه الحركات لم تنجح فقد ظلت حيّة فى ذاكرة الناس، ويمكن أن تظهر هذه الحركات مرة أخرى بشكل أقوى فى المستقبل القريب أو البعيد.

(١٧)

بعض جوانب جهاد الشيخ دان فوديو

تأليف

م.ج. سميث

M.G.Smith

أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية

جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس

من بين الأديان العالمية، يتميز الإسلام بتركيزه على الحرب كوسيلة لنشر العقيدة. ومثل هذه الحرب تقع على عائق المؤمنين[1] وترجع إلى حد كبير جدا لمواصلة الحماس لأداء هذا الواجب الذى يُثاب عليه المرء، لذا فقد انتشر الإسلام بسرعة وعلى نطاق واسع بسبب أخذ أتباعه بهذا المبدأ. وفى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شهد السودان الغربى (المقصود الغرب الإفريقى) تتابع حركات الجهاد، فبدءا من سنة ١٧٢٥ فى الفوتاتورو futa-toro لم تتوقف هذه الموجة من الإسلام العسكرى - أى المنتشر بقوة الجيوش - إلا بعد دخول الفرنسيين هذه الأنحاء. ربما كانت أكثر الحركات الجهادية نجاحا هى تلك التى قام بها التورودبى torodbe ونعنى بها حركة

عثمان دان فوديو (الذى يسمى أيضا عثمان بن فودى fodiye) التى بدأت فى سنة ١٨٠٤ ضد زعماء الحوصة (الهوسا) فى كل من جوبير Gobir وكانو، وكاتسينا، وزاريا، ودورا Daura وكل من تحالف معهم ونهج نهجهم. لقد اجتاح أتباع الشيخ فى غضون ستة أعوام من القتال المرير هذه الدول القديمة بل وأقاموا بعد جهد جهيد زعامات جديدة فى مناطق لم تعرف نظام الدولة من قبل. ومن ذلك الحين فصاعدا ظلت المناطق الشمالية الشرقية مما يسمى الآن نيجيريا تحت سيادة أخلاف الشيخ وقواده العسكريين. وأصبحت " دار الإسلام " يحكمها الفولانى المسلمون. وبحلول سنة ١٨٤٠ امتدت أداماوا فى المناطق الشمالية من الكمرون إلى إلو illo على نهر النيجر، ومن آدار adar شمالا إلى بورين Borin على حدود قبائل اليوبا yorubaland.

واختلف الباحثون دائما فى تقييم هذه الحركة الجهادية. فعلى وفق ماذكره ج.س. تريمنجهام فإن دان فوديو دعا منذ سنة ١٧٨٦ إلى الجهاد بطريقة أصبح معها جهادا عرقيا racial ودينيا فى الوقت نفسه... لقد اختلف عن حروب جهادية أخرى نظرا لكثرة عدد البدو الذين انضموا إليها[٢]. أما س. ج. هوجبن Hogben فذكر أن الدين غالبا ما كان يستخدم ذريعة للقبض على زمام السلطة أو بتعبير آخر للوصول إلى السيادة فى الدنيا worldly power ... فالجهاد كان له هدف معترف به هو تنقية دين المسلمين، وكان موجها ضد الحكام الهوسا(الحوصة) الفاسدين الذين كانوا معادين لرعاياهم المسلمين أو متجاهلين لحقوقهم. والحقيقة، أنه (الجهاد أو الحركة الجهادية) كان فى الأصل حربا وطنية شنها الفولانى جميعا من مسلمين ووثنيين ضد قوات ينفا yunfa ملك جوبير الذى أصدر مرسوما بإفنائهم. وبعد الانتصار فقط قام علماء الدين mal-lamsالذين كانوا أيضا قادة عسكريين بانتهاز الفرصة تحت عباءة الدين، فأزاحوا الحكام الوطنيين native وحلوا محلهم وجعلوا على رأسهم عثمان دان فوديو وتفسير ذلك أنه بعد الانتصار الذى شارك فيه الوثنيون الفولانيون مشاركة كاملة، انسحبوا – أى الفولانيون الوثنيون – إلى قطعانهم تاركين الجو صافيا للفولانيين المسلمين. ومن

هنا لم تكن هذه الحركة بعد ذلك مقتصرة على جنس race بعينه، بل إنها منذ بدايتها الباكرة استمرت قوتها من العناصر المتعصبة فى العشائر الفولانية، والعناصر المقتدرة المرتبطة ارتباطا وثيقا وليس مجرد العناصر المتعصّبة(٢).

ومن ناحية أخرى نجد دبليو. إف. جوورز يذكر أن الجهاد كان رفعا لراية الثورة التى قادها عثمان دان فوديو ضد طغيان حكام جوبير غير المسلمين دفاعا عن إخوانه فى الدين (المسلمين) سواء كانوا من الهوسا (الحوصة) أو من الفولانى. فلم تكن حركة بن فودى بأى معنى من المعانى غزوا قام به الفولانيون لبلاد الهوسا (الحوصة) حقيقة أن أتباع عثمان من الهوسا ربما كانوا مثل عدد أتباعه من الفولانى. حتى قادة عثمان لم يكونوا جميعا يتحدثون الفولانية. فقبيلة التورابى Torabbe أو التورونكاوا Toron-kawa (وهى القبيلة التى كان منها الشيخ عثمان دان فوديو) ترجع أصوله إلى خليط من عناصر الجولوف jolof ... وهم أشد سواد من معظم الفولانى... وهم فى الأساس يتحدثون لغة الوا -كورى wa-kore وهم مرتبطون بالصليباواى suleibawa وهم كالتورابى ليسوا فولانيين -فليس هناك جنس فولانى خالص(٤).

ويلاحظ تريمنجهام أن التوردبى أو التكلور Tokolor والصليباوى يعتبرون من الرمبى rimbe أى مجموعات تجمعت تجمعا اختياريا (حرا) لكنهم ليسوا من الفولبى الخالصين(٥).

وقد أكد مؤخرا السير أحمد وبلّو - ساروناً (حاكم) سوكوتو- رئيس الوزراء السابق للشمال النيجيرى، وهو من سلالة دان فوديو وجهة النظر " الرسمية " للفولانى فقد قال إن الشيخ عثمان كان زعيما فولانيا... داعية عظيما، ورجلا تقيا كأقصى ما تكون التقوى.. لقد كان بين مسلمين من الناحية الاسمية.. لقد كان الدين قد أصبح فاسدا (دخل عليه ما ليس منه) ودخلت فيه ممارسات وثنية ثبتت وترسخت حتى فى أعلى الدوائر، فأعلن الشيخ عثمان الجهاد ضد من لوثوا العقيدة. ففى سنة ١٨٠٤ بدأ هجومه على زعيم جوبير Gobir أحد أسوأ الآثمين، الذى كان الشيخ عثمان يعيش فى

نطاق بلاده... وفى هذه الأثناء نظم الشيخ عثمان ثورة فى دول الحوصة (الهوسا) الكبيرة، لتطهير الدين، فثار الناس فى هذه الدول الحوْصية (الهوساوية) وأحاطوا بملوكها. فعين الشيخ عثمان حكاما جددا سواء من بين القادة المنتصرين أو من بين العناصر الفولانية (٦).

وهناك أيضا تفسير آخر شائع وراديكالى مختلف، وهو أن " الجهاد" كان ثورة " سياسية " ضد الاضطهاد وسوء الحكم، وبعبارة أخرى لقد كان عباءة تقمصها الغزو العرقى، والرغبة فى التوسع.

لقد أظهرت هذه التفسيرات المختلفة بعض القضايا المهمة لا يمكن أن نعالجها هنا إلا إجمالا. فكما لاحظ تريمنجهام فإن جهاد عثمان دان فوديو ودول الفولانى لم يُكتب بعد(٧) وحتى تتم كتابته، من الحكمة أن نعلق الحكم على الصراعات بين وجهات النظر حول هذا الموضوع. وعلى أية حال فإنها وجهات نظر لا تُفهم تماما إلا فى سياقها. لقد رأى الساردونا (الحاكم) السابق فى نفسه وريثا وقيّما على التراث الضخم والحيوى المستقى من عثمان دان فوديو. وفى سنة ١٩٥٩ وجدنا هؤلاء الشباب المسلمين الذين ركزوا على وجهات النظر الراديكالية التى أخذ بها الشيخ عثمان فيما يتعلق بالجهاد –يتخذون موقفا إصلاحيا راديكاليا فى إمارات الشمال النيجيرى التى كانت قد تأسست بفعل حركة الجهاد. وآخرون كانت لهم وجهات نظر مختلفة عن الجهاد، فضلوا التخلص من الحكم القديم جملة وتفصيلا ومن الطبقة التقليدية الفولانية الحاكمة. وكما رأينا فإن تقييم الإداريين البريطانيين هنا، أولئك الذين عملوا فى هذه المنطقة – كان قريبا من وجهة النظر النيجيرية هذه. تلك التباينات عن الآراء قد تعكس بشكل جيد الاختلاف فى تقييم إنجازات الطبقة الحاكمة الفولانية منذ حركة الجهاد وخاصة خلال هذا القرن.

ورغم مثل هذه القرائن، فإن وجهات النظر المختلفة هذه تثير قضايا مهمة، فهى جميعا تنكر تماما إمكانية أن يكون هدف هذه الحركات الجهادية استعماريا (أى أنها

تنكر أى هدف هذه الحركات الجهادية كان بقصد التوسع)، ومع هذا فإن وجهات النظر المتعارضة تلك تجعل البعض يميل إلى أنّ الحركات الجهادية، كانت حقيقة بيْن بيْن. وما يبقى مشْكلا هو ما إذا كانت الحقيقة التاريخية يمكن الوصول إليها فى هذه المرحلة أو يمكن تصديقها إذا عُرضت الآن. من الواضح أن وجهة نظر الفرد عن الجهاد مرتبطة ارتباطا وثيقا بتفصيلاته الأيدولوجية وخبراته الشخصية عن حاضر الإدارة الفولانية (الحكم الفولانى). فالتقليديون سواء كانوا مسلمين أو بريطانيين، مالوا إلى اعتبار الجهاد محاولة عبقرية لتنقية الإسلام ونشره فى هذه المنطقة. وفى حين كانت هناك زلات كثيرة اعترف بها المدافعون عنها بل ورعاتها، فإنهم يسوقون الحجج للتدليل على أن أثرها التاريخي كان مهيمنا ومفيدا من عدة وجوه ، وأن الإصلاحات الحديثة الحقة التي ستحتفظ بروح الجهاد وأهدافه وتضعه موضع التطبيق هى الأكثر تأثيرا وفعالية. أما الراديكاليون والمخالفون الذين ينظرون للجهاد باعتباره حربا ثورية وتوسعية فسيخلفون نتائج مختلفة مرتبطة بأيدولوجيتهم وخبراتهم الشخصية. والبريطانيون يحذون حذو وجهات النظر النيجيرية تلك فهم يفترضون بقوة أن المضمون السياسى فى الشأن النيجيرى الشمالى وراء كل هذا التضارب فى التفسير. وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا يبدو مقلصا لإمكانية التناول التاريخى المجرد (غير المنحاز) لحركة الجهاد لوجود ما يشبه الانحياز الشخصى. حقيقة أنه لا يمكن تجنب هذا (الانحياز) مادامت حركة الجهاد - مهما كانت مزاياها أو عيوبها لها تأثير سياسى حاسم فى المنطقة ولا يزال تأثيرها مهيمنا فى الأمور السياسية الجارية.

من الواضح أنه من الخطأ أن نبحث عن فهم لمسيرة هذا النضال أو دوافع القائمين عليه من خلال أحداث حدثت بعد فترة طويلة من انتهاء الصراع لكن فى وسع المرء أن يقول إن هذا التفسير الرجعى أى الذى يستند إلى أحداث مضت هو التفسير الأكثر شيوعا. فمادامت أحداث الفترة من ١٨٠٤ إلى ١٨١٠ أساسية وأصولية للنظام السياسى الحالى فليس هذا إلا النزر اليسير من الأمل لتحاشى دخول هذا التفسير الأيدولوجى أو حتى إيقاف فعاليته طالما أن هناك اعتبارات سياسية تجعله فاعلا فى

المستقبل والحاضر كما كان فى الماضى. ولا شك أن الفولانى الحاكمين، خاصة فى سوكوتو، قد انتعشوا بشكل فعال وأعادوا تفسير ذكريات الجهاد وتناولوا بشكل خاص شخصية عثمان دان فودى المؤثرة (الكاريزمية) بطريقة تخدم حكمهم. وحتى اليوم فإن بعض كتب الشيخ عثمان وكتاباته ذات تأثير سياسى كبير وقد ظلت لفترة طويلة صعبة على العوام خاصة من الهابى Habe. وفى سياق الاتحاد السياسى الفدرالى، والاستقلال الجديد ينزع حكام الشمال النيجيرى الآن إلى توزيع (ونشر) كتابات الشيخ عثمان ومؤلفاته على نطاق واسع. وقد يتيسر للإداريين البريطانيين الأوائل مثل هاريس H.G. Harris وإدجر F.Edgar وميجور بيرتون Burton وآرنت E. j . Arnett وسير بالمر H.R. Palmer – كتابات مختلفة ذات أهمية تاريخية أساسية مثل : تزيين الورقات لعبد الله دان فوديو، وتنبيه الإخوان للشيخ عثمان، وإنفاق الميسور للسلطان ممان بلو Mamman Bello وكان الغالبية العظمى من الرعايا الأحرار (غير العبيد) فى إمبراطورية الفولانى أميين ولم يكونوا يعرفون هذه العناوين الآنف ذكرها إلا بالكاد فى وقت متأخر يعود لسنة ١٩٥٩ اندهش علماء اللغة العربية فى الشمال النيجيرى عندما علموا بوجود كتابين للشيخ عثمان هما : كتاب " الفَرْق" وكتاب" بيان وجوب الهجرة على العباد". بل إنه من الواضح من خلال أدلة فى سياق هذه الكتب نفسها – أن الشيخ كان يقصد توزيعها بين الجماهير على نطاق واسع. ولا يمكن تقييم جهاد عثمان دان فوديو تقييما دقيقا بتجاهل هذه الوثائق المهمة التى تساوى فى أهميتها السياسية مذكرات لوجارد السياسية lugard's political Memoranda.

وثمة قضية أخرى أثارتها وجهات النظر المتصارعة هذه، هى طبيعة حركة الجهاد التى قادها الفولانى، وطبيعة الجهاد – بشكل عام – كوسيلة للتوسع الإسلامى. إذ يمكن تصنيف الجهاد فى قسمين رئيسيين : ثورات يقوم بها المسلمون ضد حكامهم غير المسلمين وهجمات يقوم بها المسلمون من خلال وحدات سياسية مستقلة ذاتيا ضد غير المسلمين. وحركات الجهاد المشهورة تاريخيا هى التى نجحت لكن هناك أيضا

حركات جهاد أخفقت. لكن طبيعة حركة جهاد الفولانى فى الشمال النيجيرى أصبحت محل خلاف، وذلك يرجع فى الأساس لأنها كانت ضد حكام يقولون إنهم مسلمون، وإن كانوا – بلا شك– مقصرين فى أداء فروض الإسلام. فكما قرر السارادونا saradon-na" لقد أعلن الشيخ عثمان الجهاد ضد الذين لوثوا العقيدة ". إنها ثورة مسلحة تهدف إلى فرض الالتزام بالشعائر الإسلامية وفرض الشريعة. وكثير من المناقشات حول شريعة الجهاد منبثقة من حقيقة أنه كان ثورة ضد زعماء chiefs مسلمين من الناحية الشكلية.

وقد توسع الشيخ عثمان فى تناول هذه القضية فى كتابه "بيان وجوب الهجرة " خاصة فى القسم الأول (ص ٤–٦،١٢،١٦، ٣١، ٤٦–٤٧) مشيرا إلى طائفة كبيرة من المراجع والآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مؤكدا وجوب الجهاد وإن كان قد ساق أيضا أدلة الذين يقولون بغير ذلك. كما ناقش قواعد شن الجهاد وكيفية تنظيمه. لقد بدأ بمناقشة ضرورة الهجرة obligation of hijra وهى تعنى للمسلمين الانسحاب من بلاد الكفار heathen إلا فى حالة العجز ويدلل الشيخ على ذلك بالقول إن الانسحاب من مدينة الكفار (الوثنيين) واجب أساسى، وردد ما يؤكد ذلك فى القرآن والحديث وهو أمر حظى بإجماع العلماء... والآن فإن المدن العواصم فى السودان (بلاد السودان تعنى من بين ما تعنى غرب إفريقيا – المترجم) أصبحت من بين مدن الوثنيين.. ففى قسم من هذه المدن نجد الوثنية سائدة والإسلام ضعيفا جدا مثل... موسى وجورما Gurma وبوسا Bussa وبورجو Borgu وداجومبا Dagombe ويوربا Yoruba وجومبى Gombe ... فحكام هذه البلاد وثنيون... وكذلك رعاياهم... وهناك طائفة أخرى من المدن يسود فيها الإسلام وتقل الوثنية، لكن بورنو وكانو وكاتسينا وصنغى ومالى فهى –كما يبين لنا أحمد بابا Ahmed Baba ... دول وثنية بلا شك، طالما أن الزعماء فيها وثنيون.. رغم ممارستهم شعائرالإسلام لأنهم مشركون (يعددون الآلهة). إنهم يسدون الطريق فى وجه الإسلام.. ويجمع العلماء على أن هذا من الوثنية "[٨].

انطلاقا من هذه الحجج برر الشيخ هجرته فى ٢١ فبراير ١٨٠٤، من دِجِل Degel فى بلاد جوبير Gobir إلى جودو Gudu بالقرب من كونى kwonni عبر الحدود واجتمع أيضا بالمسلمين الآخرين وحثهم على الانسحاب (الهجرة) من بلاد الحوصة (الهوسا) الوثنية. وفى كتاب إنفاق الميسور الذى ألفه السلطان ممام Mammam بلو بن عثمان دان فوديو وخليفته، نجد تفصيلا موثقا - على نحو أكثر - للممارسات الوثنية بين حكام بلاد الهوسا (الحوصة) وبرنو، ويورد المراسلات بينه وبين الشيخ، وبين الشيخ عثمان والشيخ الحاج أمين الكانمى الذى دافع عن برنو وفند مزاعم تكفيرها مدللا على عدم شرعية حركة الجهاد الفولانية ضد برنو(٩).

لقد بدأ دور الوثنية حاسما فى القول بشرعية الجهاد طالما أن النصوص الدينية الإسلامية تحرم الثورة ضد الزعماء (الحكام) الطغاة وغير العادلين، ماداموا يراعون (الشعائر) الإسلامية. فقد كتب الشيخ أن النبى قال ما يفيد أن من يُطع مبعوثى إنما هو يطيعنى بلا شك... ومن يعصه فقد عصانى.. ويقول السبكى إنه مما يناقض الشريعة أن يسحب المرء ولاءه (بيعته) للحاكم، فكل العلماء متفقون على ذلك إذا كان الحاكم صالحا، بل ولا يجوز ذلك حتى لو كان الحاكم غير صالح، وإن سحب بيعته أو ولاءه أصبح مشركا (heretic (muntazil.

ويقول أحمدو زاراك zaruk ... حرام أن يسحب المرء ولاءه (بيعته) للحاكم سواء بالقول أو بالفعل ويمتد هذا الإجماع إلى وجوب الصلاة وراء كل حاكم وممثليه، سواء كانوا صالحين أم فجرة(١٠).

وفيما يتعلق بتصنيف الكفرة (الوثنيين) يقول الشيخ عثمان عن رسالة محمد المغيلى إلى الأسكيا : هناك ثلاثة أنواع من الوثنيين : الأول هم الوثنيون الخلص ورثوا الوثنية أبا عن جد.. والثانى... الرجل الذى كان مسلما ثم ارتد ارتدادا صريحا وعاد للوثنية وترك الإسلام... والثالث هو من يدعى أنه مسلم ومع هذا فنحن نصنفه بين الوثنيين لمارسته ممارسات وثنى صريحة(١١).

وقد صنف الشيخ عثمان والشيخ بلو حكام الهوسا على أيامهم ضمن وثنيى النوع الثالث، ولهذا السبب كانت الهجرة من بلادهم ملزمة واجبة مادام النبى قد قال إن من ارتبط بالوثنيين أو عاش ببينهم صار مثلهم – أى صار وثنيا[١٢] لذا فالحروب ضدهم (حكام الهوسا) واجبة شرعية.

وبالإضافة إلى الأدلة التى ساقها الشيخ عثمان وممام بلو Mammam Bello فإن الملاحظات التى ساقها لاندريون landeroin عن تسيربى tsipiri (جوبير) ومارادى ma-radi وتساوا tsawa (كاتسينا) وروايات حديثة عن أبوجا التى ترجع إليها حوصة زاريا– تميل إلى دعم دور الوثنية مع التركيز على أن حكام الحوصة كانوا من الناحية الرسمية مسلمين : الحرب المقدسة (الجهاد) واجبة ولازمة فى هذه الظروف. وذلك بناء على أوامر الحاكم المسلم... وإذا شن العدو هجوما مفاجئا على ديار المسلمين الذين وقعوا فى قبضة المشركيين (الوثنيين) ولإنقاذ الأسرى المسلمين الذين وقعوا فى قبضة المشركين (الوثنيين)[١٤].

صلة هذه العناصر العقائدية بالسياق العام للأحداث هى التى عجلت بحركة الجهاد سنة ١٨٠٤ذلك أنه منذ بضع سنين خلت كانت الأوضا ع غير مريحة فى جوبير والمناطق التابعة لها، حيث كان يعيش الشيخ وحيث تلقى تعليمه، وكان هناك عدد كبير من الفولانى منهم مسلمون ومقيمون، وآخرون وثنيون وبدو. وفيما نحو سنة ١٨٠٢ أعلن ساركين sarkin زعيم جوبير أن التحول للإسلام ممنوع ولا يجوز أن يكون أحد (فى بلاده) مسلما إلا إذا كان أبوه مسلما (أى إلا إذا كان مسلما بالميلاد) ولا يجوز وضع العمامة على رءوس الرجال أو الحجاب على وجوه النساء دون إذن[١٥]. يقول بلو : لم يكن هناك ما سبب لنا الرعب أكثر من هذا الإعلان الذى أصدره الحاكم جوبير[١٦]. وعندما رأى الشيخ عدد مؤيديه ورغبتهم فى الهجرة من بلاد الكفر ليبدءوا الجهاد، بدأ فى حثهم على تجهيز السلاح فشرعنا فى جمعه وتجهيزه[١٧]. ومات حاكم جوبير (نافتا) بعد ذلك بفترة قصيرة، فخلفه يونفا yunfa الذى واصل سياسة الضغط على

المسلمين. في ديسمبر ١٨٠٣ أرسل يونفا، بناء على طلب الإداريين التابعين له، قوات ضد مجموعة من رجال قبيلة أريو Arewa الذين قبلوا تعاليم الشيخ (عثمان) وخضعوا لزعامته، وكان على رأس هذه القوات عبدالسلام. وبناء على تعليمات نفاتا وبسبب اضطهاد حاكم جوبير، كان هؤلاء المسلمون غير الفولانيين قد انسحبوا بالفعل من مناطق جوبير إلى جمبانا Gimbana وهى مكان فى نطاق زعامة كبى kebbi وكان هذا النطاق هو المكان الأصلى الذى كانوا قد قدموا منه، وأصدر إليهم يونفا الأوامر بالعودة إلى جوبير فرفضوا إلا إذا طلب الشيخ عثمان ذلك صراحة، وكانت منطقة جمبانا فى ذلك الوقت، قد اجتاحتها قوات يونفا خلال شهر رمضان، وهرب عبد السلام قائد قوات جمبانا مع بعض مساعديه الأقربين إلى أحد المستقرات الفولانية القريبة :

" فأمرهم (الفولانى) الشيخ بألا يسلموه (عبد السلام) إلى أعدائه، فأرسل الأعداء لهم طالبين تسليم من بقى من المسلمين الهاربين fugitives، لكن الأعداء كانوا خائفين من اختبارهم كما خافوا أن تتعدل الأمور لصالحهم، لذا فقد عاد المطاردون وأثناء عودتهم مروا بأحد المستقرات التابعة للشيخ (عند دجل Degel) وبدأ الجوبيرية فى السخرية من المسلمين، قائلين:

ستروننا هنا ثانية، فأنتم وحدكم الذين هاجرتم (غادرتم) فتصدى لهم الأغبياء منا واستولوا منهم على بعض الغنائم (من جمبانا) فهرب الجبيرية وعندما وصلت هذه الأخبار لزعيمهم ارسل للشيخ(*) اخرج أنت وأولادك والوثنيون التابعون لك من القرية لأننى سأهاجم من بقى فيها، وماطله الشيخ حتى (هاجر) مع جماعته، وفر إلى مناطق خارج نطاق سلطان هذا الحاكم يقال لها جودو، ودعا المسلمين للفرار إلى البلاد التى انتقل هو نفسه إليها، فهاجر الناس إليه، لكن الكفار منعوا من بقى من الهجرة،وأقسم أتباع الشيخ على القرآن والسيف،أن يحافظوا على ولائهم للشيخ(١٨).

عندئذ أرسل ساركين (حاكم) جوبير رسالة يستدعى فيها الشيخ حتى قبل أن تصل رسالة الشيخ التى كان قد أرسلها إلى عاصمة جوبير -ألكلاوا : " وعندما سد

ساركين جوبير (حاكم جوبير) الطرق أمام أولئك الذين يريدون الهروب إلينا (الهجرة إلينا) ثار شعبنا يوم الخميس وانقضوا على السودانيين Sudanese (ولا علاقة لهذا المصطلح بجمهورية السودان الحالية، وإنما المقصود هنا أهل الغرب الإفريقى المترجم) فى هذه المنطقة (جوبير) تذبيحا وأسرا ونهبا وأخذوا منهم عبيدا وعندما أوصلنا الله بالسلامة يوم الجمعة نهض الشيخ ووعظ شعبه، وطلب منهم أن يطلقوا سراح من أسروهم وأن يعيدوا ما أخذوه. وعلى هذا فقد أطلقوا سراح أسراهم وأعادوا الأسلاب التى أخذوها..[١٩]

وبينما كانت بعثة الشيخ إلى يونفا فى ألكلاوا، هاجمت قوة من خيالة جوبير، فهزمهم أتباع الشيخ فى ماتانكير matankere وهوجم الشيخ أيضا ثلاث مرات من قبل زعيم كونى kwonni بالقرب من جودو[٢٠] Gudu وبذا أصبحت الحرب لازمة لا يمكن تحاشيها لقد تقدم أمير جوبير (مع حلفائه من الطوارق) ليهاجمنا فالتقى بنا فى مكان يقال له (تابكينtabkin) كوتو kwtto فاستأصلهم الله[٢١]. كان هذا فى يونيو سنة ١٨٠٤ فكتب عبد الله أخو عثمان دان فوديو قصيدة احتفاء بهذا النصر، من معانيها : الآن كل العناصر حولنا نحن المسلمين : فى البداية كان التورونكاوا (التورودبى) إنهم أبناء جلْدتنا، ثم أتى الفولانى، والهوسا (الحوصة). إنهم أيضا منا ونحن منهم وكانت هناك عناصر أخرى تجمعت وساعدتنا فى سبيل الله[٢٢].

وفى يوليو ١٨٠٤ انسحب الشيخ من جودو إلى ناجابكى Nagabci وكتب خطابات إلى " زعماء السودان the chiefs of sudan" شارحا نزاعه مع زعيم جوبير وتطورات النزاع معه حاثا إياهم على الالتزام بالإسلام وشريعته داعيا إياهم إلى مساعدته ضد جوبير، أو - على الأقل - الامتناع عن مساعدة حاكمها[٢٣]. " أما حاكم جوبير فأرسل هو أيضا رسائل إلى إخوانه الزعماء : ساركين (حاكم) كاتسينا وحاكم كانو وحاكم زازاو وحاكم دورا وحاكم أدار Adar يخبرهم فيها أنه كان قد ترك نارا صغيرة فى

بلاده، لكنها زادت حتى...أصبحت الآن تحرقه هو نفسه. وحذرهم ذاكرا أن عليهم أن يكونوا واعين لا تحرقهم هذه النار كما أحرقته. وعلى هذا فقد هبّ كل واحد منهم وهاجم كل أتباع الشيخ ولجئوا إلى عدد من المدن.. حتى تكاثر عددهم فيها، وهبوا دفاعا عن النفس وطردوا القوات التى تم إرسالها لغزوهم.(٢٤)

تلك هى رواية بلو عن انتشار الصراع، لكن عندما تلقى زعيم جوبير مساعدة من زعماء هَوْسيين (حوصويين) آخرين وكذلك من قبائل الطوارق قام الشيخ فى المقابل بتنظيم هذه الثورة العامة. وبهذه الطريقة امتد الصراع من جوبير إلى ما وراء بلاد الهوسا (الحوصة). ربما لم يكن من الممكن تجنب هذا الانتشار العام لكن كان هناك وجود تشكيل لمجموعات معارضة للتصدى لهذا.

بعض الفولانى ساعدوا زعماء الهوسا (الحوصة) علنا، وبعضهم ساعدوا سرا، وآخرون بقوا على الحياد، بل لقد راحت جماعات أخرى تساعد الفريقين بقصد تحقيق أرباح (من الفريقين) بصرف النظر عن الرابح فى هذا الموضوع(٢٥). لكن فى معظم المناطق وكذلك فى كاتسينا وجدنا بعضا من أقاربهم الفولانيين (البدو الوثنيين) ينضمون إلى جموعنا المؤمنة(٢٦). من فوتا تورو، وسيدى المختار الكونتى الصوفى التابع للطريقة القادرية أرسل آخرين، فولانى وتوودبى، لابتلاع swell وجهاد الشيخ (لاستباق حركته). ربما كان معظم الفولانى انحازوا فى هذا النضال إلى جانب دان فوديو، قد انحازوا إليه بصرف النظر عن العقيدة وذلك لأن البدو - بشكل عام - كانوا قد عانوا الاضطهاد وتحملوا الإهانات من الحكام الهوسويين، وكان لديهم أسباب لا حصر لها للرد على ما حاق بهم.(٢٧) كما كانوا توّاقين أيضا للحصول على الأسلاب والغنائم بالإضافة لمزايا سياسية كالسماح باستقبالهم فى كاتسينا الشرقية مقابل مساعدتهم الحربية، ولا نعرف إلا استثناء واحدا وهو أن زعيم زاريا zaria وبعض حكام الهوسا أعلنوا رسميا أنهم ضد الشيخ وأتباعه وحاولوا تبادل المساعدة أى أن

يعين بعضهم بعضا فى خوض معارك بعينها ضد الشيخ، لكن دون كبير أثر. وفى بورنو وجدنا الحاج الشيخ أمين Amino الذى يعود إليه فضل الاستقلال المستمر لهذه الدولة (دولة بورنو) يتخذ جانب الجماعة العرقية المعروفة باسم الكانورى kanuri بالقرب القريب من كانمبو kanembo التابعة لها. لقد كانت المواجهة بين المسلمين وغير المسلمين مضطربة منذ البداية الأولى للصراع، بسبب الارتباطات والولاءات الأخرى، كالقرابة، والهوية العرقية، والولاءات، والعداوات، وحسابات المزايا والتضامن الجماعى... إلخ لكل هذا لم تكن سيطرة القادة - فى كلا الجانبين - على الأتباع غير مؤكدة وغير كاملة،نظرا لاختلاف المصالح. كما رأينا من خلال الأحداث التى سردناها لتونا، فإن الصراع تطور منذ البداية بطريقة لا فكاك منها أو لا يمكن تحاشيها، ولكنه لم يكن موجها مباشرة من يونفا أو الشيخ (عثمان)، فقد أخذ بعض الأتباع الأمر على عواتقهم وسيطروا عليه، فقد مارس عبد الله القائد العسكرى لقوات الشيخ عثمان وهو أخوه فى الوقت نفسه، وكذلك ابنه (ابن عثمان) بلو، سيطرة غامضة على القوات غير النظامية التابعة لهم(٢٨). وفى كانو وكاتسينا وززا و zazzau تنافس أتباع الشيخ على مكان الصدارة، وكانت لهم دعاوى سياسية تنازعوا حولها حتى قبل أن تنتهى المعارك، وغالبا ما كان هذا لصالح أعدائهم.

فى بلاد الهوسا (الحوصة) الغربية على نحو خاص كان هناك عدد كبير من السكان الفولانى المتناثرين (المتباعدين) والبدو- وهؤلاء كانوا وثنيين، بينما الفولانى المستقرين كانوا مسلمين فى الأساس.وكلا القسمين كانا - ولأسباب مختلفة - غير راضين بنصيبهم فى ظل زعماء الهوسا، فقبل حركة جهاد الشيخ كان هناك عدة صدامات بين الفولانى والهوسا فى هذه المنطقة الممتدة من زاريا zaria إلى زامفارا zamfara .وعمليات الاستقطاب التى بلغت ذروتها بإعلان الشيخ عثمان حركته الجهادية، ربما كانت هى التى عممت الصراع، لكن عندما بدأ الشيخ (عثمان) وينفا

yunfa فى إطلاق العداوات الكامنة والصراعات بين المسلمين والوثنيين، بين الرعاة والفلاحين، بين المهاجرين والمستقرين بين أهل البلاد والغرباء، بين الفولانى والهوسا – انخرطوا جميعا فى الصراع، مما أدى غالبا إلى تعويق العناصر الحاسمة التى تصدى لها الشيخ (عثمان) وربما كان اعتراف الشيخ بالحاجة إلى تطهير هذا الوضع clarify أو تخليصه من الشوائب وإعادة تنظيمه وترتيبه على وفق ما يقول به الإسلام – أدى به (أى الشيخ) إلى أن يأخذ على عاتقه إصدار كتيبات سياسية دينية، مثل (كتاب الفَرْق) وكتاب (بيان وجوه الهجرة) لتوجيه أتباعه وتنويرهم. وأكثر من هذا فعند وصول هذا الصراع إلى ذروته فى تابكن كوتو Tabkin kwotto لم يكن من الممكن حصره داخل دولة هوساوية واحدة، فقد كان من المحتم امتداده إلى حدود المجال الاجتماعى الذى تجلى فيه تحالفات القوى والصراعات والانشقاقات بينها فى الوقت نفسه. وبالنسبة للقادة المسلمين، فإن هذا ضاعف مشكلات توجيه – وتنظيم – حركتهم الجهادية بما يتفق مع قواعد الدين، ومبادئ السياسة الناجحة. لكن ربما كانت الحاجة إلى متابعة أصول سياسة ناجحة تحقق مزايا، مع مراعاة الشريعة والدين فى الوقت نفسه، تمثل الملمح العام لكل هذه الحركات الجهادية التى ترجع أصولها إلى كونها ثورات ضد الحكام الوثنيين (المشركين). وكان للنتائج –دائما – قابلية للتفسيرات المختلفة. فحيث تكون عوائق دينية قليلة تقف فى وجه التحركات السياسية الفعالة والمؤثرة، عندها كان لابد أن تفشل الحركة الجهادية، وحيث تكون الحركات السياسية العلمانية متنكرة وراء شعارات سياسية فعندها يصبح من السهل إسقاط أقنعتها الدينية. والحقيقة أن حتى من درس كتابات الشيخ (عثمان) وحياته يمكن أن يشك فى دوافعه الدينية والتزامه الدينى. لقد نجحت حركته الجهادية من خلال براعته فى المزاوجة بين الدين والسياسة أو بين العوامل الدينية والضرورات السياسية، بل إن هذه المزاوجة قد أضفت على شخصيته غموضا ambigious character . وكما حاولت أن أُبين فإن الشيخ (عثمان) ومؤيديه المقربين، الذين اعتبروا أنفسهم بؤرة المعارضة لحكومة جوبير، كانوا إلى حد

كبير محكومين بظروف موقفهم، وكان عليهم أن يوائموا فى حدود ما يسمح به دينهم - بين وضعهم واحتياجاتهم. هذه البنية (التوفيقية) هى الخواص العامة للإسلام التى تتجلى فى عقيدة الإجماع، (مبدأ الإجماع الذى يأخذ به الفقة الإسلامى) وكما أشار ويبر Weber فإن الإسلام واحد من الأديان الكبرى القليلة التى لديها نظرة عملية للتعامل مع أمور العالم (الدنيا) فالطبيعة الغامضة (الملتبسة) لجهاد عثمان دان فوديو مشتقة من طبيعة الجهاد فى الإسلام، فهى أيضا طبيعة ملتبسة ambigious .

الهوامش

(١) levy , 1957, p. 254

(٢) لا Trimingham , 1962,p.162

(٣) Hogben ,1930 ,p,73

(٤) Gowers, 1921,p.10

(٥) Trimingham ,op. cit.,p.195,notes, see also Arnett, 1922,pp. 137-9

(٦) Ahmadu bello, 1962,pp.10-11

(٧) Trimingham ,op. cit.,p.195,notes,1.

(٨) Smith and kumasi ,1959, section1.

(٩) Arnett, op. cit.,pp. 6-8,21,24-26,47-48, and 99-120

(١٠) Smith and kumasi, op. cit., sectin 6.

(١١) Ibid., section 46

(١٢) Ibid., section 1.

(١٣) mission tiho, 1906-9.vol.2,pp. 528-37.

(١٤) 13 . Smith and kumasi, op. cit., sectin

(١٥) Arnett, op . cit., p. 105 .

(١٦) Ibid., p. 48

(١٧) Harris , n.d. (a) ; Hiskett, 1963, p.105 .

(١٨) Harris , n.d. (b)

(١٩) Arnett, op. cit., p.52.

(٢٠) mission tilho ì vol .2, pp.473-4, 485-6 .

(٢١) Harris, n.d. (b) .

(٢٢) Arnett, op. cit.,p.58.

Ibid., pp.62-63. (٢٣)

Arnett, op. cit.,p.105 (٢٤)

Smith, 1958-59. (٢٥)

Arnett, op. cit.,p.77 (٢٦)

Smith,op.cit. (٢٧)

Arnett, op. cit.,pp.53, 77-8,82,107,see also Whitting , n.d., p.4. (٢٨)

المراجع

المصادر الأساسية التي اقتبستُ منها

- Ahmadu Bello, Alhajisir,(1962) my life Cambridge.

حياتى لأحمدو بلّو

- Arnett, E.J(19622) the Rise of the sokoto Fulani, beinga paraphrase and in some parts a translation of the infaku 'l maisuri of sultan mohammed bello .kano .

يضم ترجمة لإنفاق الميسور للسلطان محمد بلو

- Gowers , W.F. (1921) Gazetteer of kono province . London ; waterloo

- Harris , h.g.

(n.d.(a)) Aprecis & translation of the tazyin al -warakat by Abd allahi dan fudio , first sarkin Gwandu (unpubbshed) ترجمة تزيين الورقات لعبد الله دان فوديو.

-(n.d(b) A history of the Rebellion of Abdlua llami, being atranslation of the sardu'l kalami by sultan Muhammad Bello (unpublished) به سرد على كلامى للسلطان محمد بلو.

- Heath,f. (1962) Achronicle of Abuja, being a translation of Hassan & Shu'aibu;Makau , sarkin zazzau na Habe ,and tarihi de AL'adun Habe na Abuja . ibadan univ. press.

تزيين الورقات لعبد الله بن محمد. - Hiskett m; (1963

Ibadan university press.

Hogben s.f. (1930) the Muhammadan

Emirates of Nigeria (oxford)

Levy , reuben ; (1957) the social structure of islam . cambridge .

Mission tilho .. (1906-9) Documents scientifique de la mission tilho ,1906-9 .paris,1911.

- Smith , m.G.and kumasi m. muntaka; (1959) An account of the obligations of withdraw , being a translation of the Bayan wujub al - Higra all a ibad of shehu usmanu dan fudio (unpublished) يضم بيان وجوب الهجرة على العباد لعثمان دان فوديو

- Trimingham , j. spencer ; (1962) Ahistory of islam in west Africa . London .

- Weber , max; (1963) the sociology of Religion .Boston ; Beacin press.

يضم تذكرة النسيان للحاج - Whitting , E.J. (n.d.) History of sokoto سعيد

Kano; Ife-olu printing works .

(١٨)

المهدية السودانية
ومنطقة النيجر - تشاد

تأليف

سابوري بيوباكو، ومحمد الحاج

Saburi Biobaku &M.Al -Hajj

جامعة إيف ife - نيجيريا

فكرة المهدى المنتظر أو المنقذ deliverer الذى ينتظر الناس مجيئه، والذى سيظهر فى نهاية الزمان ليملأ الدنيا عدلا وإنصافا بعد أن ملئت ظلما وجورا، فكرة معروفة تماما فى تاريخ الإسلام. ومع هذا فمن المهم أن نبدأ هذا البحث بعرض مختصر لأصول فكرة المهدية وتطورها التاريخى.

لم يرد مصطلح المهدى (the guided one) فى القرآن ولا فى مجموعات الأحاديث النبوية، كالبخارى الذى يجمع المسلمون على موثوقية كتابه. وعلى أية حال فقد ورد ذكر المهدى فى مجموعات أحاديث مشكوك فى صحتها مثل ابن ماجه والترمذى وأبى داود وغيرها. ويوصف المهدى فى هذه الأحاديث بأنه من نسل النبى وأنه - أى المهدى - سيظهر فى آخر الزمان ليحكم العالم بالعدل والإنصاف. إذ يُشير النبى فى أحد

أحاديثه إلى أن الدنيا لن تنقضى حتى يحكم أمته واحد من ذريته يتفق اسمه مع اسم محمد النبى(١) وقد تشكك العلماء المسلمون فى صحة مثل هذه الأحاديث ورفضوا فكرة المهدى باعتبارها كاذبة ليس من دليل عليها فى القرآن أو السنة(٢). ومع هذا فقد تطورت الفكرة فى المعتقد الشعبى وجرى التمسك بها حتى اليوم. وخلال فترات التخلف الدينى أو التوتر السياسى، قد يدعى الشخص وَرِع أنه هو المهدى المنتظر ليأخذ على عاتقه تطهير العقيدة وبعث الإيمان وإعادة تنظيم الدولة بقوة السلاح إن لزم الأمر. والأمثلة على هذا كثيرة فى تاريخ الإسلام.

والأصول التاريخية للمهدية يمكن تتبعها فى الحروب الأهلية التى أعقبت وفاة عثمان بن عفان الخليفة الثالث (٦٤٤-٦٥٥). ويبدو أنَّ الأحوال المتعلقة للإسلام فى وقت من الأوقات أدت بالمجتمع المسلم إلى التطلع إلى مخلص sariour مثل " المسيا المتوقع the expected messiah عند اليهود والمسيحيين. لقد كان الشيعة هم أول من أخذ بالفكرة عندما انهارت آمالهم فى تولى الخلافة بعد أن استولى عليها بنو أمية وعلى أية حال، فسرعان ما تشرب السنة أيضا هذه الفكرة. والفارق الأساسى بين الشيعة والسنة حول هذه الفكرة هو أن الشيعة يرون هذه الفكرة من صلب العقيدة، أما عند السنة فهى لا تعدو أن تكون فكرة شائعة أو أكثر من ذلك بقليل. فالمهدى عند الشيعة هو نفسه الإمام الغائب hidden imam الكامل المعصوم الذى تُنتظر عودته (رجعته) لتعود الخلافة (الإمامة) لأهل البيت. ومن ناحية أخرى فأهل السنة يعتقدون أن المهدى هو مجرد مُصلح سيُعيد للعقيدة وجهها الصحيح أى كما كانت على أيام النبى و الخلفاء الراشدين ونحتاج - لأغراض هذه الدارسة - إلى عدم الالتزام بفكرة المهدى عند الشيعة ، طالما أنه ليس من دليل على أى أرتباط بين المذهب الشيعى من ناحية ، والإسلام فى السودان أو فى منطقة النيجر - تشاد(٣). فهدف هذه الدراسة هو مناقشة العلاقات المتبادلة بين الحركات الإصلاحية فى منطقة النيجر - تشاد فى السنوات الأولى من القرن ١٩ ، والمهدية السودانية فى نهاية القرن . سنحاول أن نظهر

أن جهاد الفولانى[٤] قد ساعد على ظهور المهدية السودانية وأن حركة المهدى فى السودان راحت تبحثه عن دعم لها خارج السودان خاصة فى منطقة النيجر – تشاد .

لقد كانت الحركة الكبرى بين حركات الجهاد الفولانية هى تلك التى قادها الشيخ عثمان دان فوديو . ففى سنة ١٨٠٤ دعا الشيخ للجهاد ضد جوبير – وهى دولة من دول الحوصة – وأتبع هذا مباشرة انتفاضة الفولانى المحليين فى دول الحوصة وبورنو . وبحلول عام ١٨٣١ نجح الفولانى فى تأسيس إمبراطورية تشتمل على حوالى خمس عشرة إمارة إسلامية تتحكم فى منطقة شاسعة تبلغ حوالى ١٨٠٠٠٠ ميل مربع يظهر سكانها الولاء لأمير المؤمنين فى مدينة سوكوتو وهى مدينة جديدة أسسها[٦] المسلمون. وكانت المقاومة الأكثر فعالية ضد الفولانى هى تلك التى قادها محمد الأمين الكانمى الذى كان هو نفسه عالما مصلحا من علماء المسلمين لكنه لم يكن يرى أى مبرر لحركة جهاد الفولانى غير الطموح السياسى. وعلى أية حال فإن إمبراطورية سوكوتو ضمت جزءا من بورنو، وظلت إمبراطورية الفولانى تناضل من أجل الوجود حتى الاحتلال البريطانى ١٩٠٢-١٩٠٣ .

وأثرت إمبراطورية سوكوتو فى ظهور حركة المهدى فى السودان (الشرقى) مسألة عقلية، فزعماء حركة الجهاد الفولانيون – الشيخ عثمان وإخوه عبد الله، وابنه (ابن عثمان) محمد بلو، كانوا بارعين فى قراءة الكتابات العربية، وكانت معلوماتهم خصبة واسعة فى العلوم الإسلامية التقليدية، ويظهر هذا من مؤلفاتهم التى وصل عددها إلى ٢٥٨ كتابا وكتيبا.[٧] وفى هذه المؤلفات نجد مادة واسعة تتناول موضوع المهدى

المنتظر(٨) فالشيخ عثمان يذكر فى كتاب " تنبيه الإخوان " " اعلم يا أخى، أننى لست الإمام المهدى ولم أدّعِ المهدية أبدا رغم أن هناك من قال ذلك. حقيقة لقد كافحت كفاحا شديدا لتحذيرهم ليكفوا عن هذا وأعلنت فى بعض كتاباتى بالعربية وبغير العربية تفنيدى لهذا الزعم "(٩) لقد رفض الشيخ عثمان بعبارات حاسمة القول بأنه المهدى المنتظر، ومع هذا فقد ظل هذا الاعتقاد منتشرا على نطاق واسع. لقد دلَّل الشيخ عثمان على أنه ليس المهدى المنتظر لأن مواصفات المهدى كما وردت فى التراث الإسلامى التقليدى لا تتوفر فيه، فهذه المصادر تذكر أن المهدى لابد أن يكون من نسل فاطمة ابنة النبى، والشيخ عثمان لا يدعى هذا النسب، وهذه المصادر تذكر أن المهدى لابد أن يكون قد وُلد فى المدينة، والشيخ عثمان ولد فى ماراتا marata فى بلاد السودان (غرب إفريقيا)(١٠).

ولكن بينما الشيخ عثمان رفض ادعاء المهدية فقد أسهم فى ترويج النبوءات السائدة المتعلقة بظهور المهدى المنتظر. يروى محمد بلو : " لقد أرسلنى الشيخ إلى كل أتباعه فى الشرق بين أناس من زانفارا وكاتسينا وكانو ودورا Daura ... فأفضيت إليهم بتوقعه الطيب بقرب ظهور المهدى، فتوقع الأتباع ألا ينتهى هذا الجهاد بإذن الله، حتى ينتهى أمره إلى المهدى. لقد أصغى الأتباع ورحبوا بالأخبار الطيبة.(١١)"

من الواضح إذن أنه منذ وقت باكر يعود إلى فترة حياة الشيخ نفسه (توفى فى سنة ١٨١٧) كانت هناك مرويات قوية عن اقتراب نهاية الزمن السابق لظهور المهدى. وظهرت ادعاءات المهدية هنا وهناك فى منطقة النيجر - تشاد لكن أحدا من مدّعى المهدية لم ينجح. وهناك أخبار عن شخص يقال له حما Hamma ادعى المهدية بين الطوارق فى سنة ١٨١٣ وحقق بعض النجاح قبل أن يُهزم ويُصلب بأمر من الشيخ عثمان(١٢). وعلى أية حال تبقى حقيقة أن تقرير الشيخ ربط جهاد الفولانى بظهور المهدى مما ألهب التنبوءات بظهوره - كتابة وشفاهة. والكتب الكلاسيكية التى تتناول

الأخويات الإسلامية واسعة الانتشار ويجرى الاقتباس منها والاستشهاد بها بكثرة، من قبل أصحاب الشيخ ومن أتى بعدهم، فى سياق حديثهم وكتاباتهم عن المهدية.(١٣) والنقطة الأساسية (المحورية) فى هذه النبؤات هى أن المهدى سيظهر فى الشرق East وأن ظهوره سيكون مسبوقا بفترة جفاف وحرب أهلية، واضطراب عام فى بلاد المغرب ومنطقة النيجر -تشاد. ونتيجة هذا التفكير هاجر جموع من البشر من المغرب ومنطقة النيجر وتشاد-إلى النيل ومكة. وفى وقت باكر يعود لزمن أمير المؤمنين أبو بكر أتيكا Atika (1837-1842) - ربمابسبب الظروف المضطربة فى إمبراطورية سوكوتو - بدأ عدد من الناس فى الهجرة من بلاد الهوسا (الحوصة) إلى وادى النيل متوقعين أن يلتقوا بالمهدى المنتظر. وقد سبب هذا كثيرا من القلق حتى أنه كان على دولة السودان أن تصدر إعلانا يفيد أن وقت الخروج Exodus لم يحن بعد طالما أن بعض الصالحين لايزالون يعيشون بيننا.(١٤) وعلى أية حال، فيبدو أن الاضطراب استمر طوال النصف الثانى من القرن١٩ مما سبب هجرة أناس كثيرين من إمبراطورية سوكوتو إلى السودان والحجاز.

انطلاقا من هذا السياق قد يحق لنا أن نعود لمناقشة الصلات الباكرة بين منطقة النيجر - تشاد من ناحية و(دولة) السودان من ناحية أخرى. على أية حال فإن الفصل بينهما هو -بطبيعة الحال - محدث لأن "بلاد السودان " بالنسبة للجغرافيين العرب الأوائل، تمتد من البحر الأحمر والقرن الإفريقى شرقا إلى سواحل المحيط الأطلنطى غربا(١٥). وكان التقسيم داخل هذه المنطقة الواسعة سلاليا وجغرافيا أكثر من كونه سياسيا. ومحل اهتمامنا هنا هو جماعات الزغاوة zaghawa الذين تحكموا فى الاتصالات بين النيجر - تشاد من ناحية والسودان من ناحية أخرى. يقول اليعقوبى عنهم إنهم كونوا أول مملكة من بين الممالك التى كونها السودانيون النازحون إلى الغرب، وكانت مملكة الزغاوة هذه فى كانم (١٦) وتستمر رواية اليعقوبى فيذكر ما يقال عن أن مملكة الزغاوة هذه كانت مملكة كبيرة بين ممالك " السودان " تقع عند حدودها

الشرقية مملكة النوبة التى تقع إلى الجنوب من صعيد مصر وبينهما مسافة عشرة أيام. وهم قبائل عديدة ويمتد طول بلادهم مسافة خمسة عشر يوما يقطعها المسافر كلها وهو يمر فى مناطق عامرة ومزروعة...(١٧) أما ليو الإفريقى (الحسن بن وزان /المترجم) فربما كان يشير إلى الزغاوة باسم زنجانى zingani إذ يقول ملك النوبة Nu-bia ظل يواصل الحرب مرة ضد شعب جوران Goran (المنحدر من شعب يقال له زنجانى يسكن الصحارى ويتحدث لغة لا يفهمها أى شعب آخر) ومرة ضد شعوب أخرى.(١٨)

ربما يكون معقولا من خلال المقتطفات المذكورة آنفا أن يقول إن الزغاوة خلال العصور الوسطى سيطروا على كل الأراضى الواقعة بين بحيرة تشاد مرورا بدارفور حتى الصحراء شمالا. لقد سيطروا على طرق القوافل إلى النوبة Nubia وطرابلس ومصر على حد ما ذهب إليه ليو الإفريقى (الحسن بن لوزان). وعلى أية حال، فالمهم هو حقيقة أن هذه الاتصالات والعلاقات بين منطقة النيجر وتشاد والسودان يمكن تتبعها فى الماضى إلى العصور الوسطى وربما قبل ذلك من خلال الآثار الباقية ، وحتى وقت متأخر يعود للقرن ١٩ ظلت دارفور تعتبر من الناحية الجغرافية جزءا من منطقة النيجر – تشاد، فعلى سبيل المثال وجدنا السلطان بلو يعد دارفور من بين بلاد التكرور.(١٩) وقد قرر دنهام Denham وكلابرتون clappeton اللذان زارا بورنوا فى الفترة من ١٨٢٢ إلى ١٨٢٤ ما كان يقال كمرويات متواترة من أن دارفور وكذلك واداى wadai كانت منذ وقت غير بعيد تابعة لسلاطين بورنو(٢٠).

لقد أصبح الإسلام هو الدين الرسمى فى دارفور فى القرن ١٦ خلال حكم سليمان سولونج (1596-1637) sulayman solong، وبحلول هذا الوقت كان للإسلام تراث امتد عدة قرون فى بورنو. وعلى هذا فإذا وضعنا فى اعتبارنا الارتباطات التى ظلت راسخة مستمرة لفترة طويلة بين المنطقتين لأمكننا القول – واضعين فى اعتبارنا بعض الاحتمالات – إن الإسلام دخل دارفور من الغرب أكثر من دخوله إليها من

الشرق. وهناك احتمال كبير جدا أن الإسلام قد دخل دارفور قادما من منطقة بحيرة تشاد عن طريق القوافل التى كانت تمر سنويا فى طريقها إلى مكة. فقد كان الطريق إلى مكة عبر دارفور يغطى تباعا بالحجاج القادمين من منطقة تشاد منذ أزمنة قديمة وحتى الآن. يبدو أن هذا الطريق كان منفصلا عن الطريق المار عبر الصحراء الكبرى من منطقة تشاد إلى طرابلس ومصر، فهذا الطريق الأخير لم يكن يسلكه إلا القادرون على شراء جمل أو تأجيره يقطع بهم هذه الرحلة الطويلة عبر الصحراء. وعلى أية حال فإن غالبية الحجاج كانوا ينطلقون سيرا على الأقدام عبر دارفور والسودان الشرقى متوقفين فى عدة أماكن ليعملوا فيتكسبوا من عملهم هذا ما يعينهم على مواصلة الرحلة. ويقدم لنا بوركهارت الذى قام برحلة من وادى النيل إلى الحجاز فى سنة ١٨١٤ وصفا تفصيليا للطريق التى كان هؤلاء الحجاج يسلكونها عبر السودان(٢١). كان أكبرها هى الطرق من دافور عبر كردفان إلى سنّار ثم إما أن يواصل الحجاج طريقهم عبر المناطق الداخلية للحبشة إلى مصوع أو عبر شندى إلى سواكن. وقد قدر بوركهات عدد الحجاج السالكين الطريق من سنار إلى مصّوع بما يتراوح بين ١٥٠ و٢٠٠ سنويا، وعدد الحجاج السالكين الطريق من سنار عَبْر شندى إلى سواكن بنحو ٥٠٠ حاج سنويا. وقد اعتاد عدد كبير من التكارنة (التكرور takruri) العائدين من مكة الاستقرار فى السودان، لذا فهناك عدد كبير من المستقرات تغص بهم حتى اليوم خاصة فى الجزيرة وغضارف Gadarif وكسلا(٢٢).

من خلال هذا الاستطراد يمكننا أن نخلص بأن حركة القوافل الدائمة بين منطقة النيجر – تشاد والسودان كانت حقيقة مؤكدة منذ الماضى البعيد حتى يومنا هذا ومن ثم فيمكننا أن نخلص مطمئنين بأن كثيرا من الأفكار عن المهدية التى كانت شائعة فى منطقة النيجر –تشاد فى القرن ١٩ قد وصلت للسودان. وهناك أيضا أدلة مباشرة على نحو أكثر تظهر أن المهدى محمد أحمد كان متأثرا بأفكار وصلته من منطقة النيجر – تشاد. ففى المقام الأول نحن نعرف أن محمد أحمد لم يعلن نفسه المهدى " المهدى

المنتظر" إلا بعد مقابلته المشهورة مع عبد الله بن محمد (الذى أصبح خليفته فيما بعد) فى المسلمية فى سنة ١٨٨١. وقبل هذه المقابلة كان محمد أحمد قد أحرز بالفعل الشهرة لتقشفه مما مكنه من أن يكون رئيسا للطريقة السمَّانية. لكن ليس هناك دليل على أنه فكر فى أن يكون هو (المهدى) إلا بعد لقائه بعبد الله. وتقول المرويات إنه فى اللقاء الأول أخذت النشوة عبد الله وغاب عن الوعى مرتين عند رؤيته محمد أحمد، وحياة عبد الله ذاكرا له فى صيغة التحية أنه المهدى المنتظر(٢٣). ولم يمض وقت طويل حتى أعلن محمد أحمد مهمته " كمهدى منتظر " وأعلن الجهاد.

والآن فإن عبد الله الذى سرعان ما أصبح الساعد الأيمن لمحمد أحمد المهدى، وبعد ذلك خليفته – يعود أصله إلى منطقة النيجر – تشاد. فجده الأعلى على الكرار Al karrar - كان قد قدم من منطقة النيجر – تشاد فى طريقه إلى مكة. وعلى أية حال فقد استقر بين التعايشة فى جنوب دارفور وتزوج امرأة من هذه القبيلة. وسرعان ما حاز شهرة باعتباره رجلا تقيا مبروكا وكان الناس يلجئون إليه للحصول على أحجبته amu-lets وعلاجاته التى حازت شهرة واسعة. وقد واصل والد عبد الله – محمد آدم، وكان الناس يطلقون عليه الثور الشاين tawr shayn هذا التراث (الأحجبة والرقى..) فى الأسرة بنجاح كبير أيضا. وعندما بلغ والد عبد الله من العمر عتيا حلّ عبد الله محله فأصبح عرّافا ومتنبئا فى قبيلة التعايشة التى كانت قد اعتادت التخطيط لحروبها وغاراتها بناء على تنبؤاته، التى كانت محل ثقة منها. وفى سنة ١٨٧٣، عندما نشبت الحرب بين الزبير والرزيقات Rizaygat ذهب عبد الله وعرض خدماته على الزريقات. وعلى أية حال فإنه قد وقع فى الأسر ولم يفلت من الإعدام إلا بعد تدخل بعض الرجال الصالحين لدى أتباع الزبير. فعفا عنه الزبير ربما للاستفادة من خدماته وجعله يستقر فى al- kalaka إلى الجنوب من نيالا Nyala فكتب عبد الله إلى الزبير قائلا: لقد رأيت فى منامى أنك أنت المهدى المنتظر وأننى واحد من أتباعك، فأخبرنى إذا كنت أنت مهدى الزمان حتى أتبعك(٢٤).

ورفض الزبير هذا العرض فتوقفت المراسلات بينهما. عندئذ غادر عبد الله دارفور مع والده بقصد أداء الحج. وعندما وصل إلى منطقة قبيلة الجميع jimi (على النيل الأبيض إلى الشمال الشرقي من جبال النوبا Nuba) حثهما زعيم القبيلة عساكر أبو كلام على الاستقرار بين قبيلته فاستقرا، ومات والد عبد الله (محمد ثور شاين) لكنه نصح ابنه قبل موته أن يبحث عن المهدى المنتظر وأن يقدم له العون. ومن هنا أيضا انطلق عبد الله إلى مسلميه حيث قابل محمد أحمد وحياه قائلا إنه (أى محمد أحمد) هو المهدى المنتظر كما أوضحنا آنفا.لذا لانكاد نشك فى أن محمد أحمد قد أخذ على عاتقه دور المهدى المنتظر بناء على دعوة عبد الله (التعايشى). وهذا يوضح السبب الذى جعل عبد الله (التعايشى) يصبح ذا مكانه بارزة فى حاشية محمد أحمد المهدى. لقد جرى تعيينه خليفة للمهدى رغم الاعتراض الشديد الذى أبداه أقارب المهدى – الأشراف. لقد كانت مكانته البارزة مطلقة وبغير منازع، وعندما اهتزت هذه المكانة لمعارضة الأشراف، أصدر المهدى بيانا لصالحه بعبارات حاسمة مؤكدة هذه المكانة : إنه خليفتنا كما أمر النبى. وكل من يؤمن بالله وباليوم الآخر وبمهديتنا عليه أن يخضع للخليفة عبد الله ظاهرا وباطنا. إن رأيتموه من الآثمين ظاهرا فى بعض الأمور، فالحكم لله وتذكروا أنه يعرف الله ويقصد الخير. والخليفة هو قائد المسلمين، وخليفتنا هو عبد الله،وهو مثلنا فى كل أمور العقيدة. احذروا اللغط فى حقه. احذروا أن تفكروا فيه تفكيرا شريرا. احذروا ألا تطيعوه....(٢٥).

تلك هى المكانة الرفيعة التى وصل إليها فقيه دارفور فى ظل المهدية. وسرعان ما أدت مكانته هذه إلى جذب القبائل من كردفان ودارفور إلى مكان الصدارة (القيادة) لذا سرعان ما عرفت المهدية بأنها "حكم الغربيين westerners" (أى الموجودين إلى الغرب من النيل) تمييزا لهم عن النهريين riverain" أهل السودان. والحقيقة أن المهدى – منذ البداية – راح يبحث عن الدعم من الغرب (غرب النيل) بهجرته إلى جبل قدير Qadir فى كردفان وفى وقت لاحق نُقلت جحافل من القبائل من دارفور إلى العاصمة أم

درمان لتحرس حكم العقيدة (الإيمان) وتحميه. إذا وضعنا فى اعتبارنا الدور الباكر للخليفة عبد الله (التعايشى) ولقاءه الأول مع المهدى والأدوار التى لعبها بعد ذلك، والقبائل الغربية (الكائنة غرب النيل) ودورها فى تأسيس الدولة المهدية - أصبح فى مقدورنا أن نقول مطمئنين إن الحركة المهدية فى السودان إنما هى تنفيذ أو تحقيق لتوقعات مستمرة سادت دارفور ومنطقة النيجر - تشاد بشكل عام.

إنه لأمر ذو مغزى أن يقول المهدى بعد سقوط الأبيض مباشرة (يناير١٨٨٣) بفتح باب المراسلات مع حكام منطقة النيجر - تشاد طالبا الاعتراف والدعم[٢٧]. وقد أدى هذا إلى قلق خاصة فى بورنو وإمبراطورية سوكوتو. لقد أرسل المهدى رسالة إلى الشيخ بكرْ فى بورنو (١٨٨١-١٨٨٤) موضحا دعاواه (أفكاره وحقوقه بوصفه مهديا منتظرا)[٢٨] وقد أحال الشيخ بكر الرسالة إلى العلماء المبروكين المحليين holy men الذين اعترضوا علنا على دعاوى المهدى، وبالتالى لم يرد الشيخ على خطاب المهدى. وعلى أية حال فقد وجدت المهدية طريقها إلى بورنو من خلال غزوات رابح الذى كان أصله عبدا نشأ فى أسرة الزبير باشا، وقد أبدى مهارة عسكرية كبيرة منذ الصغر، مما جعله واحدا من قادة جيش الزبير، وعندما تم أبعاد الزبير إلى القاهرة فى سنة ١٨٧٩ قام ابنه سليمان بثورة ضد الحكم المصرى فى منطقة بحر الغزال وساعده فى ذلك رابح لكنهما هُزما فى جسًى Gessi وقُتل سليمان.فجمع رابح ما تبقى من الجيش وتوجه إلى بورنو خلال دار رونجا Dar Runga وباجرمى Bagirmi وبعد كثير من المغامرات والحروب المستمرة عبر نهر شارى shari ونهبوا العاصمة كوكاوا kukawa فى سنة ١٨٩٤ وثبت أقدامه فى داكوا Dikwa وحكم البورنو كلها حتى سنة ١٩٠٠ عندما هزمه الفرنسيون وقتلوه.

وخلال السنوات الأولى من حكم المهدى (١٨٨٢-١٨٨٥) (١٨٨٢-٢٨٨٥) سعى للاتصال برابح لكن مساعيه لم تكلل بالنجاح، ورغم أن رابح لم يرسل ردودا جوابية على رسائل المهدى فإنه كان يقوم بغزواته باسم المهدية وكان جيشه يلبس ملابس على

نسق ملابس المهدية ويقرأ أفراده "الراتب Ratib" المهدى ويحارب تحت علم المهدية. وعلى أية حال فمن المهم أن نذكر أنه فى الفترة من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٠ كانت بورنو دولة مهدية كما تشير كل الظواهر.

وفى إمبراطورية سوكوتو وجد المهدى دعما فى شخص حياة Hayatu بن سعيد حفيد سلطان بلو، الذى تلقى المهدى منه خطاب ولاء ويه : أنا وأبى وكل قراباتى أقسمنا يمين الولاء لك قبل ظهورك.. والشيخ عثمان دان فوديو أوصانا بالهجرة إليك لمساعدتك حال ظهورك.(٢٩)

وفى مقابل هذا عين المهدى، حياة هذا ممثلا له وحاكما على كل شعب سوكوتو إذ كان هذا الشعب من رعايا جدك الأعلى - عثمان دان فوديو (٣٠) لقد جرى إرسال هذه القرارات ذات التأثير والفعالية إلى حياة Hayatu لتوزيعها على الأمراء فى إمبراطورية سوكوتو. وفى الوقت نفسه تم تعيين شخص يدعى محمد الأمين أحمد وكيلا مساعدا لله melle لحياة بن سعيد Hayatu b. said .

لقد أعلن حياة Hayatu الجهاد مسلحا بهذه الصلاحيات التى خولت له وأصبح له أتباع كثيرون فى منطقة أداماوا وماندارا. وعندما غزا رابح، بورنو، وجد أنه من المفيد الانضمام إليه. فتزوج بنت رابح واسمها حوّاء، وتابع الاثنان الحرب (الجهاد) باسم المهدية. وعلى أية حال فإنه لا يبدوا أن حياة، سرعان ما وجد نفسه محاطا بنفوذ رابح، أو بتعبير آخر هو وجد دوره يقل إلى جوار رابح الرجل العسكرى الذى كان مهتما بالفتوح والغزوات أكثر من اهتمامه بقضية المهدية، لذا فعندما اشتبك رابح مع الفرنسيين فى سنة ١٩٠٠ حاول حياة الهروب من دكوا Dikwa، لكن فضل الله بن رابح قبض عليه وقتله. وفى وقت لاحق قتل الفرنسيون فضـــل الله نفسه فى جوجبا Gujba .

وعلى هذا فإن حياة بن سعيد، وهو أحد أفراد الأرستقراطية الفولانية الحاكمة -

خلْخل تضامن إمبراطورية سوكوتو، بقبوله المهدية السودانية، وشنه الحروب باسمها. لقد ساق الحجج ليدلل على أن جهاد عثمان دان فوديو عجَل بالمهدية، وأن نبوءات عثمان دان فوديو بظهور المهدى قد تحققت.[٣١] ومن ناحية أخرى فإن سلاطين سوكوتو، رغم اعترافهم بصحة نبوءة الشيخ عثمان، فإنهم واصلوا القول بأن المهدى الذى تنبأ به عثمان دان فوديو لم يظهر بعد. لقد قالوا إن ظهور المهدى لابد أن يكون مسبوقا بحروب أهلية وفوضى عامة وسقوط لكل الحكومات (أنارشية anarchy) ولم تصل إمبراطورية سوكوتو- حتى الآن - إلى هذه المرحلة من الانهيار.

وعلى اية حال ففى وقت لاحق، جرى تفسير الاستعمار الأوروبى، باعتباره أزمة متوقعة، وكانت هناك دعوة عامة لإخلاء الأرض للكفار (الأوروبيين فى هذا السياق) والهجرة إلى الشرق. وعندما اقترب البريطانيون من سوكوتو،ترك السلطان أتاهيروا الأول (1902-1903) Attahiro 1 بلاده قبل وصولهم (أى انسحب أو هرب) متوجها شرقا داعيا ليلحق به من يستطيع - وكان توجهه شرقا فى سياق أداء فريضة الحج، وتبعه عدد كبير من أفراد شعبه، وتجمع (المنسحبون) فى بورمى Burmi فى إمارة جومبى Gombe وكانت منطقة بورمى تحت سيطرة المهددين أتباع مالام جبريلا Jibrella وهو فولانى من كاتا نجوم katangum ، وكان جبريلا قد آمن بالمهدية على يد حياة بن سعيد. وفى سنة ١٩٠٢ قبض البريطانيون على مالام جبريلا، وأبعدوه إلى لوكوجا lo-koja حيث مات. وعلى أية حال فإن أتباعه واصلوا مقاومتهم للاستعمار البريطانى وعندما وصل السلطان أتاهيروا مع أتباعه إلى بورمى Burmi انضموا إليه وتعاهدوا على القتال، فلحقت بهم الهزيمة وقتل أتاهيرو.

كانت معركة بورمى (1903) Burmi هى ذروة الاحتلال البريطانى لبلاد الهوسا (الحوصة) وكانت هذه المعركة أيضا علامة دالة فى تاريخ إمبراطورية الفولانى كما أشار إلى أهميتها عدد من أصحاب المقام الرفيع الذين كانوا حاضرين أثناء المعركة. فبالإضافة إلى السلطان وأبنائه كان هناك الأمير تبشير من عشيرة الملة mella

الفولانية، الذى أخلى بلاده للفرنسيين، وألفا هاشم Alfa Hashim الزعيم التجانى المعروف، وأبو بكر أميرالنوبى nube، وبلو أخو أمير كونتاجورا kontagora وأحمدو أمير ميساو misau والمجالى من كفًّا(٣٢) Magali of kiffa . وكان تقييم هذه الأحداث فى نظر كثير من الفولانيين هو أن الحرب إنما هى حرب جهادية وأن أتاهيرى شهيد وأن الخروج هجرة(٣٣) وبعد بورمى تجمع نحو ٢٥٠٠٠ من الفولانى حول ابن أتاهيرى – ماى ورنو mai wurno وأحمد (من ميساو misau) وهاجرا إلى السودان واستقر كلاهما فى منطقة النيل الأزرق وكانا مواة لمستقرات فولانية استمرت ولا تزال موجودة حتى الآن.

الأحداث التى رويناها آنفا تشير إلى أنَّ انتشار- المهدية فى منطقة النيجر – تشاد، قد حُجم مع نهاية القرن١٩ بفعل التدخل الأوروبى. وكان هذا فرمانا لهزيمة المهديين فى السودان (الشرقى) فى سنة ١٨٩٨.وعندما سُمح للمهديين فى السودان بالعمل مرة أخرى بقيادة ابن محمد أحمد المهدى -السيد عبد الرحمن، كان هناك غالبا عملية إحياء ذاتى للمهدية فى نيجيريا بقيادة سلام سعيد بن حياة Hayatu وقد اتصل سلام سعيد بالسيد عبد الرحمن، وعمل كممثل له فى نيجيريا. وبحلول عام ١٩٢٣ جمع عدداً كبيراً من الأتباع الفولانيِّ بورنو وجومبى Gome وعملوا بالتنسيق مع المهديين، وجرى تحذير الإدارة البريطانية من هذه الاتصالات وهذا الإحياء، فقررت وأد الحركة فى مهدها فى أقرب وقت ممكن(٣٤).

فتم القبض على ملام سعيد فى سنة ١٩٢٣ وجرى نفيه إلى بوا Buea فى الكمرون فظل هناك حتى سنة ١٩٤٥ ثم نُقل إلى كانو وظل هناك حبيسا فى بيته حتى سنة ١٩٥٩ وبعدها استعاد حريته وهو الآن رجل كبير السن ولايزال مؤمنا بالمهدية لكنه لايكاد يجمع حوله أىَّ أتباع.

وقصته المهدية فى نيجيريا ليست إلا مثالا من تيار ساد منطقة النيجر-تشاد خلال القرن ١٩ والسنوات الأولى من القرن العشرين. وفى السنغال وجدنا أن جهاد

الشيخ أحمد (توفى فى سنة ١٨٤٣) والحاج عُمر (توفى فى سنة ١٨٦٤)، كان يُعتبر تمهيدا أو بشارة بقدوم المهدى[٣٥]. والحقيقة أنه فى المناطق الناطقة بالفرنسية فى حزام السافانا فى الغرب الإفريقى، ظهرت المهدية هنا وهناك أو بتعبير آخر كانت هناك ظهورات مهدية فى أكثر من مكان من وقت لآخر مسببة كثيراً من الاضطراب والإثارة[٣٦]. وهنا نجد أن الحكومة الاستعمارية عملت بحسم وقمعت انتشار المهدية بنجاح.

الهوامش

(١) Ency. Of religion & Ethics, vol . vIII,p.336.

(٢) ابن خلدون، ١٩٥٨، مج٢، ص٧٢٥

(٣) مصطلح "السودان" يشير إلى السودان النيلى أو جمهورية السودان الحالية وهو غير السودان الأكبر الذى يشير إليه الجغرافيون العرب فى العصور الوسطى. ومصطلح منطقة النيجر - تشاد " يشير إلى حزام السفانا فى الغرب الإفريقى الممتد من دارفور غربا عبر ممالك قديمة هى وادى wadai وباجرمى -Bajir mi وبورنو Bornu (كانم kanem) ودول الهوسا، وملى melle ... وهكذا حتى المحيط الأطلنطى.

(٤) ارتبط الجهاد الفولانى فى القرن ١٩ باسم عثمان دان فوديو (ت ١٨١٧) فى دول الهوسا، والشيخ أحمدو (ت ١٨٤٣) فى ماسينا والحاج عمر (ت١٨٦٤) فى دول البامبرا. لمعلومات موجزة انظر : smith,1961

(٥) ثار محمد أحمد المهدى ضد الحكم التركى المصرى فى السودان فى سنة ١٨٨١. وحقق انتصارات كبيرة وبحلول سنة ١٨٨٥ انتهى الحكم المصرى فعليا بعد موت الجنرال جوردون Goron وسرعان ما مات المهدى نفسه وخلفه الخليفة عبد الله الذى حكم حتى لحقت به الهزيمة وقتل على يد اللورد كتشنز فى سنة , Holt ١٩٥٨

(٦) smith ,op.cit,p.175

(٧) Ibid ,p.176

(٨) على سبيل المثال : الشيخ عثمان : المهدى فى المنتظر، تحذير الإخوان من ادعاء المهدية (مخطوط عربى مكتبة جامعة إبادان)، محمد بلو : القول المختصر فى أمر الإمام المنتظر (sokoto Native Authority collection Divisional library)

(٩) تحذير الإخوان op.cit fol 2 عجمى فى هذه الحال كلمة عامية فولانية وربما هوسية.

(١٠) تحذير الإخوان op.cit fol 2

(١١) إنفاق الميسور.

(١٢) تحذير الإخوان، وانظر أيضا : عبد القادر بن مصطفى : أخبار البلاد الهوسوية (إبادان، مخطوط عربى ١٨/٨٢) و رقة , ١٠

(١٣) محمد بلو : تنبيه الإفهام على أن المهدى هو الختام (ذكره Gidado فى : الكشف والبيان) خضير بن جبريل الفلاتى : منتخب الكلام فى الأمير المهدى الإمام (kano N.A.collection)

(١٤) أبو بكر أتيكو: وثيقة إلى أهل جوانتو (مخطوطة عربية -إبادان - غير مفهرسة)

(١٥) المسعودى، مروج الذهب، طبعة باريس، مج ٣ ص ص١-٢ .

(١٦) تاريخ، بيروت،١٩٦٠، مج١، ص١٩٣

(١٧) اقتبسه Fage & oliver,1962,w47

(١٨) the history &description of African , bk Vii ,p.826

(١٩) إنفاق الميسور

(٢٠) ١٨٢٦، مجلد ص ١٧٨ (الطبعة ٢)

(٢١) . pp.406-14١٨١٩

(٢٢) إسلام حسان، ١٩٥٢، ص ص ٦٠-١١٢.

(٢٣) Holt . op .cit , p.43

(٢٤) Holt .p.44.

(٢٥) Holt, 106-107

(٢٦) faki تعنى faqih أى القاضى (فقيه)

(٢٧) Holt, 1958 b ,pp.276-90

(٢٨) Tomlinson & lethem . pa1, p.8

(٢٩) Holt, 1958 h,p.286

(٣٠) مخطوطات فى أرشيفات حكومة السودان - الخرطوم.

(٣١) مخطوط فى أرشيف الحكومة السودانية -النجومى، ص ص ٥٨-٥٩ .

(٣٢) Tomlinson & lethem part lip.28

(٣٣) Ibid ,p.29

(٣٤) حاكم الولاية الشمالية فى نيجيريا فى حديثه إلى الحاكم العام عند مناقشة أبعاد ملاك سعيد.

(٣٥) وُصف الشيخ أحمد بأنه سابق المهدى (الذى يليه المهدى) نوح بن طاهر بن أبى بكر بن موسى -Biboli
oteque NATIONAL , 101.6759 FOL .31 الحاج عمر يسمو وزير المهدى

Martin ,1963,p.53.

(٣٦) le Grip ,1952,pp.3-16

المراجع

Al-Masudi Muruj al-dhahab. Paris edition. Al-Ya'qubi

(1960) Tarlkh. Beirut. Burckhardt, J. L.

(1819) Travels in Nubia. London. *

Denham, D. and Clapperton, H.

(1826) Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa,

in the years 1822, 1823, and 1824. London. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Holt, P. M.

(19583) The Mahdist State in the Sudan 1881-1898. Oxford.

(i958b) 'The Sudanese Mahdia and the Outside World', Bulletin of the School

of Oriental and African Studies, pp. 276-90. Ibn Khaldun

(1958) Muqaddima. Cairo. Isam Hassan

(1952) 'Western Migration and Settlement in the Gezira', Sudan Notes and

Records, vol. 33, pp. 60_112. Le Grip, A.

(1952) 'Le Mahdisme en Afrique Noire', L'Afrique et L'Asie, No. 18, pp. 3-16.

35 Seku Ahmadu is described as the forerunner of the Mahdi (Allcdhi yalihu 'l-Mahdi), Nuh b. al-Tahir b. Abu Bakr b. Musa, Arabic Ms., Biblio-theque Nationale, vol. 6759, **1' 31- Al-Hajj 'Umar is called 'the Waspr of the Mahdi', Martin, 1963, p. 53.36 See Le Grip, 1952, pp. 3-16.

Leo Africanus

(1896) The History and Description of Africa, ed. R. Brown. London: Hakluyt

Society. Martin, B. G.

(1963) 'A Mahdist document from Futa Jallon', Bulletin de l'LF.A.N., vol.

XXV, Ser. B, nos. 1-2, pp. 47-65. Oliver, R. and Page, J..D.

(1962) A Short History of Africa. London. Smith, H. F. C.

(1961) 'A neglected theme of West African History: the Islamic Revolutions of the 19th Century', Journal of the Historical Society of Nigeria, vol. II, no. i, December. Tomlinson, G. J. F. and Lethem, G. J.

(n.d.) History of Islamic Propaganda in Nigeria. Reports. London: Waterlow. Arabic MS. Sources: cited in footnotes.

(١٩)

الكتابات الإسلامية التراثية فى غانا

تأليف

توماس هودجكن

Thomas Hodgkin

معهد الدراسات الإفريقية - جامعة غانا - ليجون.

ويُقصد بهذه الملاحظات الموجزة أن تكون ملحقا لبحث قدّمه البروفسور لإيفور ولكز wilks لمؤتمر الجمعية التاريخية النيجيرية فى ديسمبر سنة ١٩٦٢ عن تطور التعليم الإسلامى فى غانا.[١] فى ذلك البحث اهتم ولكز - فى الأساس - بمناقشة الخلفية التاريخية للمجموعات الأساسية لهذا التراث الإسلامى المكتوب فى أنحاء مختلفة من غانا، وقد بدأنا مؤخرا فى جمع هذا التراث المكتوب فى معهد البحوث والدراسات الإفريقية، ونأمل أن ننشره بالتدريج على وفق ما يسمح به الوقت والموارد[٢]، ويُلاحظ أن معظم هذه الكتابات باللغة العربية، لكنها أيضا كتابات بلغة الحَوْصة (الهوسا) وغيرها من لغات الغرب الإفريقى بالحروف العربية. إنها كتابات lit- erature يمكن وصفها بأنها إسلامية لأناس برعوا فى العلوم الإسلامية واعين بعلاقتهم بماضى الإسلام ومعتبرين هذه الكتابات وسيلة للتعبير عن القيم الإسلامية. هنا أريد

أن أقصر الحديث على جوانب من طبيعة هذه الكتابات وأنواعها المختلفة (الفترة التى كُتبت فيها، وشكلها الأدبى، ومدى موثوقيتها أو بتعبير آخر مدى صحة نسبتها لمؤلفيها) كما وجدناها فى غانا. هذا يعنى فى الحقيقة أننا لا نقدم سوى جرد مبدئى لهذه المادة أو بتعبير آخر مجرد حصرٍ لها، وذلك لسببين : أولهما أنه من الواضح أن تلك المخطوطات التى تعرّفنا عليها ليست إلا قسما صغيرا مما هو موجود بالفعل من تلك الكتابات الإسلامية لم تخضع - حتى الآن - سوى للفحص السريع والدراسة الخاطفة غير المتعمقة[٣].

أريد - منذ البداية - أن أصر على عدم رغبتى فى استخدام تعبيرات على شاكلة "اكتشاف المخطوطات العربية " لأصف العملية التى نقوم بها التى لا تعدوا أن تكون تعرفا على هذه المادة. فكما ركز البروفسور شارلز سميث فى سياقات أخرى، نجد أن الحقيقة هى أننا التقينا بتراث إسلامى حى ومكتوب، وهو تراث شائع وصحيح valid تماما كالتراث الأوروبى السابق على المسيحية الذى ارتبط به كثيرون منا ارتباطا وثيقا، بطبيعةالحال أكثر من ارتباطنا بهذا التراث الإسلامى[٤]. والأعمال (الكتابات) التى كانت شائعة بالنسبة لنا ومحلا لاهتمامنا، لما تلقيه من ضوء على تاريخ غانا والغرب الإفريقى، حصلنا عليها فى معظم الحالات، من مكتبات علماء الدين المحليين الذين ترعرعوا هم أنفسهم فى رحاب هذا التراث الإسلامى المكتوب، وفى عدد من الحالات من المؤلفين أنفسهم. هذه الكتابات ما زالت تستخدم لأغراض التدريس والتعلم، ويجرى تداولها، وجرى نسْخها ونسْخ نسخها، ويقبل عليها علماء الدين والطلبة فى غانا والدول الإفريقية المجاورة. ومن هنا فإننا لسنا بصدد أى نوع من أنواع "الكشف " بمعنى اكتشاف لفائف البحر الميت مثلا - لأمر ليس كذلك وليس بهذا المعنى، ولكن المعنى الأقرب للصحة هو تطوير الصلة بين تراثين منفصلْين أو محددْين يتزعان للعزلة حتى الآن. والدليل على هذا هو حقيقة أن متوسط عدد طلبة جامعة غانا يعرفون عادة شيئا عن كتابات ولز H.G.Wells أو أرنولد بنت Arnold Bennett فى حين

لايعرفون أى شيء عن أعمال معاصرى ولز وينت، مثل الحاج عمر بن أبى بكر السلغاوى(٥). مع أن كتابته مفيدة لفهم التاريخ الحديث لغانا تماما كما أن كتابات ولز وينت مهمة وذات دلالة لفهم التاريخ الاجتماعى فى بريطانيا.

وكما أشار ولكز wilks فإن غالبية الكتابات الإسلامية فى غانا لم تحظ حتى الآن إلا بالقليل من الاهتمام من المؤرخين الأوروبين أو المرتبطين بالتراث الأوروبى(٦). وهذا التناقض الملحوظ مع الوضع فى نيجيريا يبدو واضحا، فمنذ أيام الراحل رتشارد بالمر - أو حقيقة منذ أيام هينريش بارث Heinrich Barth كان هناك اعتراف بأهمية التواريخ المحلية، والكتابات العربية بشكل عام لفهم الماضى النيجيرى، رغم أن جميع هذه الكتابات ودراستها وترجمتها لم تبدأ - على أساس نظامى منسق - إلا خلال العقود الأخيرة.(٧) وفى حالة غانا هناك سبب واحد لهذا النقص فى الاهتمام بالتراث الإسلامى المكتوب، وهو - بلا شك - عدم وجود طبقة من الإداريين المهتمين بالإسلاميات مثل بالمر أو بول مارتى p. marty ، تهتم بالسياق التاريخى الظاهر بين الإسلام فى غانا، والإسلام فى ساحل العاج ومالى وغينيا والنيجر وداهومى ونيجيريا، فأثناء الحقبة الاستعمارية لم تحظ هذه السياقات المترابطة إلا باهتمام سطحى قليل. لكن الشرح الأكثر أصالة هو أن الذين ألِفوا تراث الأساطير muth ما بعد المسيحية وتعلّموا فى رحابه، قبلوا - وعلى نطاق واسع - أن الدول التى أسسها الأجداد فى منطقة غانا المعاصرة، كانت دولا خارج نطاق دار الإسلام، وأن التأثيرات الثقافية الإسلامية لم تصل إلى منطقة غانا إلا مخففة جدا واهنة تماما(٨). وفى ضوء هذا الدليل لابد من دحض هذه الخرافة الآن (مثل خرافات أخرى كثيرة ورثناها من الحقبة الاستعمارية).

هذا العدد الصغير من الكتابات التى تتناول التراث الإسلامى - من النوع التاريخى الذى يؤرخ لمعظم أنحاء المنطقة خاصة بلغة الهوسا - والموجود فى غانا قد حظى باعتراف وقد جرى الاهتمام به لفترة من الزمن. ففى سنة ١٩٢٠ وما بعدها نشر

مستر جز وترس جلْ J.Withers Gill ترجمة إنجليزية لعملين كتبهما بلغة الهوسا ملام حسن، وهو عالم دين يعود فى أصله إلى جوبير Gobir واستقر فى غانا فى أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن العشرين، وضمت كتاباته مواد ذات صله بتاريخ داجومبا وموشى(٩) Dagomba & moshi وأعاد - أيضا - ترجمة إصدار بلغة الهوسا نقلا عن نص عربى بعنوان " قصة سالاجا - تاريخ جونجا " كتبه مالام الحسن، وهو عمل مجمع يشتمل على معارك جاكبا Jakpa وأصول مجتمعات المسلمين المختلفة فى سالاجا salaga والحرب الأهلية فى جونجا الشرقية ١٨٩٢-١٨٩١(١٠). وكان هناك إدارى آخر ذو اهتمامات تاريخية وهو إم.س. دنكان - جونستون - Duncan Johnstoneرتَّب فى سنة ١٩٣٠ وما بعدها أمورا تاريخية حولية عربية (إسناد الشيوخ والعلماء) وعملين آخرين متصلين بهذا الإسناد.وقد نشرها جميعا بعد أكثر من عشرين عاما الدكتور جاك جودى(١١) Goody.

وفى فئة التاريخ العام هذا لابد أن ندرج أيضا المخطوطات المكتوبة بلغة الهوسا والموجودة فى برلين، التى جمعها فى الأصل كراوس G.k. A.krause وهى تتناول - فى الأساس - تاريخ الداجومبا والجونجا فى القرن ١٩ كما تتناول العلاقات التجارية، كما ورد شىء ما عن نشاطات زعماء المقاومة فى أواخر القرن ١٩ - ألفا جازار Gazare وباباتو(١٢)Babatu وقد أعاد البروفسور أولدرج Olderogge نشر بعض أقسام من هذا العمل مع ترجمة إلى الروسية مؤخرا(١٣). وكان هناك - بالإضافة لهذا - حوليات هوسوية مُعينة تضم مخطوطا فى ٣٠٠ ورقة تتناول حياة ساموري وباباتو & samury bahatu ومعاركهم (ومن المفترض، نسخ من أعمال مالام الحسن المشار إليها آنفا) - فى مكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية فى لندن. تلك هى حفنة النصوص المعروفة للدارسين الغربيين حتى سنة ١٩٦١ التى تتناول التراث الإسلامى فى غانا. أما التقدم السريع بشكل ملحوظ الذى حدث بعد ذلك خاصة منذ صيف ١٩٦٢ فيعود لسلسة من الظروف أولها العمل الذى قام به كل من كنسديل kensdale وشارلز

سميث، وبيفارا Bivar وهسكت Hiskett وغيرهم منذ سنة ١٩٥٠ الذى جذب الانتباه إلى أهمية المادة المكتوبة بالعربية وطبيعتها ومحتواها وضرورتها لدراسة تاريخ العرب الإفريقى، تلك الدراسة التى حظيت باهتمام فى الشمال النيجيرى وفى داكار وباريس وأماكن أخرى [١٤]. وقد أظهروا أيضا النتائج التى يمكن الحصول عليها من الجهود المنظمة والتعاون مع علماء الدين المحليين لجمع وتصوير هذه المادة – وقيمة الطرق العلمية فى تصنيف المادة المجموعة، وكتابتها فى قوائم وترجمتها وتحريرها.

ثانيًا – كان الدكتور إيفور ولكز wilks مشغولا لفترة من الوقت بدراسة العلاقات التجارية والثقافية خلال القرون الأربعة أو الخمسة الماضية فى الأشانتى وجونجا وداجومبا وغيرها من الدول فى هذه المنطقة. لقد لفت ولكز wilks الأنظار فى كتابه العامل الشمالى فى تاريخ الأشانتى "Northern factor in Ashanti history" إلى أهمية الكتابات العربية بأنواعها المختلفة – فعلى سبيل المثال نجد أن الأعمال التاريخية وكتب الطرق والمسالك ترجمها دبوا Dupuis فى " يوميات مقيم فى بلاد الأشانتى Journl of aresidence in Ashanti" (١٨٢٤) ، الوثائق العربية (الأرشيفات العربية) والمراسلات الدبلوماسية للأشانتى ودول أخرى – ولمزيد من اكتشاف هذا المجال الدراسى الذى جرى إهماله من الآن فصاعدا :[١٦] وأعقب اهتمام فلكس بتطوير البحث المنهجى فى العوامل الإسلامية فى التاريخ الغانى، أن حدث فى صيف سنة ١٩٦٢ أن عين معهد الدراسات الإفريقية، الحاج عثمان إشاكا بويو Boyo وهو عالم من كنتامبو kintampo وخبير ممتاز فى فهم التاريخ الإسلامى المحلى – مساعدا بحثيا رئيسيا بالإضافة إلى تخويله بجمع المخطوطات العربية، وكانت هذه الخطوات طبيعية بعد أن لفت ولكس الأنظار لأهمية العوامل الإسلامية فى التاريخ الغانى[١٧].

والجانب الثالث فى تقويم هذا الموقف هو الاعتراف بالحاجة إلى الإفريقى المركزى فى دراسة التاريخ الإفريقى، بمعنى أن العوامل الخارجية أو الوافدة أو المؤثرات الخارجية لا تكفى لفهم التاريخ الإفريقى وهذا كله فى جانب منه ناتج فرعى لعملية

التخلص من الاستعمار decolonization . هذا التغيير في التركيز كان من الطبيعي أن يعني زيادة أهمية استخدام كتابات المؤلفين الإفريقيين كمصدر للتاريخ الإفريقي. ومن هنا لم تعد أهمية هذه العملية وضرورتها محل شك. وسأحاول أن أشير في سياق لاحق في هذا البحث إلى أن فرصة إتاحة هذه المصادر (المحلية) يمكن أن تفتح الطريق لإعادة فحص تاريخ هذه المنطقة الأفريقه.

هناك أكثر من ٢٥٠ مادة items تم جمعها من مايو ١٩٦٢ إلى أكتوبر فحص تاريخ هذه المنطقة الأفريقية.

هناك أكثر من ٢٥٠ مادة items تم جمعها من مايو ١٩٦٢ إلى أكتوبر ١٩٦٣ وهي - وهذا طبيعي - متباينة في طبيعتها تباينا شديدا. ومادام من الواضح أنها تمثل نسبة صغيرة من إجمالي المخطوطات والوثائق التي يمتلكها علماء غانا، ومادامت عملية جمعها قد تأثرت على نحو ما بدرجة اهتمامنا بنوعية معينة من المواد (التاريخ مثلا) وبمؤلفين بعينهم (الحاج عمر الكيني كراشي keti-krachi مثلا) فربما كان من غير الحكمة أن نعتبر عملية الاختيار (الانتقاء) هذه ممثلة تمثيلا صادقا لكل الكتابات الإسلامية في غانا. لكن من المفيد لأغراضنا الحالية أن نُصنف هذه المواد المجموعة تحت أربعة مجالات رئيسية :

١ - الأعمال الكلاسية للمغاربة أو العلماء من الشرق الأوسط.

٢ - أعمال المؤلفين من الغرب الإفريقي أقاموا خارج غانا.

٣ - أعمال المؤلفين من الغرب الإفريقي أقاموا داخل غانا[١٨].

وثائق (كالسلاسل والإجازات والنعي obituaries وقوائم الحكام والأئمة... إلخ) وهي ذات طبيعة غير أدبية وغير روائية (والمواد رقم ٢و٣ و٤) تتضمن أعمالا مؤلفة بلغات أفريقية أخرى غير عربية لكنها مكتوبة بحروف عربية[٢٠].

وبالنسبة للكتابات المشار إليها فى البند رقم واحد فإننى لست مؤهلا -حقيقة - للحديث عنها. ونسبة كبيرة من هذه الكتابات هى قصائد مختلفة لعدد كبير من الشعراء المغاربة والأندلسيين : الغزازى (القرن ١٢)، أبو مدين شعيب اللنساى (القرن ١٢)، أحمد بن عبد الحى الفاسى (القرن ١٧)[٢١] ووجدنا أيضا مخطوطا عن امرئ القيس الشاعر الجاهلى المشهور.[٢٢] وهناك بطبيعة الحال بعض الكتب عن الفقة، مثل تحفة الحكام لابن عاصم، وتحفة المصلى لأبى حسن على المالكى، وشروط الصلاة للأخضرى.[٢٣] أما كتب التفسير فمنها كتاب السيوطى المصرى (القرن ١٥) وأستاذه المحلى[٢٤]. وهناك أيضا بعض كتب التوحيد والتصوف[٢٥] وأهمية هذه الكتابات تكمن جزئيا فى أنها تُلقى الضوء على العادات القرآنية لعلماء هذه المنطقة وعلى القراءات التى تؤثر فى أفكارهم ونظرتهم. لكن من الممكن الاستفادة أيضا كثيرا من التعليقات التى دونها أصحاب هذه الكتب فى هوامشها[٢٦].

والغالبية العظمى من المخطوطات التى سجلناها - إلى حد كبير -فى الفئة الثانية (مخطوطات لمؤلفين عاشوا خارج غانا) هى مؤلفات لأعضاء أسرة دان فوديو. وهـذا لا يدعوا للدهشة نظرا للحركة التجارية والثقافية بين منطقة غانا ودول الحوصة (الهوسا) وأهمية الحركة الإصلاحية التى قادها عثمان دان فوديو التى شملت المسلمين فى مختلف أنحاء الغرب الإفريقى.[٢٧] وبعض أفضل وأشهر مايوضح نظرية الإصلاحيين نجدها - على سبيل المثال - فى تزيين الورقات لعبد الله دان فوديو (ثلاث مخطوطات) و" نور الألباب" لعثمان دان فوديو و" إحياء السّنة وإخماد البدعة " وكتاب محمد بلو " إنفاق الميسور "[٢٨] وهناك نسخة تحمل تاريخا متأخرا لكتاب محمد بلو "رفع الشبهة"... فى انتقاد الذين يقلدون الكفار والطغاة والجهلة.[٢٩] وهناك أيضا أمثلة لقصائد دينية كتبها إخوة دان فوديو : قصيدة فى مدح إصلاح عباد الله، لعبد الله (مخطوطتان)، وتخميس القصائد العشرية. ويوجد أيضا كتاب أنساب موجز "كتاب الأنساب" لعبد الله دان فوديو، يقدم تاريخا للتوردوبى **tordobe** وقصيدة لمؤلف غير

معروف فى مدح الشيخ جبريل ومن المفترض أنه الشيخ جبريل بن عمر الكاتب الإصلاحى ومعلّم عثمان دان فوديو، وفى مدح الشيخ عثمان نفسه، مما يعكس تأثير الحركة الإصلاحية فى السودان الأوسط.

وهناك عملان مختصران حديثان جديران بالذكر فى هذا السياق. لقد وجدنا عملا مجهول المؤلف جرى كتابته فى فترة حكم عبد السلام بن زبير أمير إلورين ilorin يحوى قائمة بأمراء إلورين وزجزاج zagzag (زاريا) وقائمة بأبناء عثمان دان فوديو، وأخرى بأبناء ملام عيسى داندو من منطقة النوبى nube وقائمة بسلاطين نوبى وأخرى بشيوخ بورنو[٣٣]. ولدينا أيضا خطاب من عبد الله الكانمى المقيم فى جوز jos لعمه الحاج عمر الكيتى كارشى of keti-karchi يحوى معلومات تاريخية وجغرافية عن أداماوا ويحوى نصا لخطاب الشيخ أداما Adama مؤسس إمارة أداماوا إلى الشيخ عثمان دان فوديو[٣٤].

وفى حين نجد أن لدينا أساسا لافتراض أن أثر الجهاد فى دول الهوسا والأفكار الفاعلة المرتبطة به، قد وصلت إلى داجومبا والأشانتى والدول المجاورة لهما بحلول عام ١٨٢٠ بنسبة أو أخرى، فليس لدينا إلا أدلة قليلة سواء من المخطوطات أو من مصادر أخرى يستفاد منها أثر الحركات الإصلاحية التى قادها الشيخ أحمد (أحمدو) وقادها بعد ذلك بجيل الحاج عمر بن سعيد، فى السودان الغربى[٣٥]. هذه الثغرة ربما تُملأ فى وقت من الأوقات. وعلى أية حال فرغم أنه من الطبيعى أن تنتقل المخطوطات العربية فى اتجاة الشمال الغربى، وانجارا –ديولا، وفى اتجاه الشمال الشرقى، الحوصة، فإن نتيجة كتابات إصلاحى السودان الغربى كانت محدودة جدا من حيث الكمية والمدى.[٣٦] وعلى أية حال فقد انعكست السياقات الشمالية الغربية فى مخطوطتين – إحداهما قصيدة مجهولة المؤلف كُتبت فى مدح الحاج عمر بن سعيد الفوتى[٣٧] والمخطوطة الأخرى بعنوان "قطعة من تاريخ تكرور (جمعت بوضعها الحالى بعد الغزو

الفرنسى) مع قائمة بالأسرات والحكام.[٣٨] واحتفت قصيدة بعنوان صفة الحاج محمود وغيرها بجهاد القرن التاسع عشر فى بورومو Boromo (فولتا العليا) الذى قاده الحاج محمود، مما يبدو استلهاما للحركات الإصلاحية فى أعالى النيجر[٣٩].

والمؤلفات التى كتبها محليون هى الأكثر من بين الفئات التى ذكرناها، وهى فى حد ذاتها تدل على حيوية التراث الإسلامى فى منطقة غانا. وهذا التراث - كما يشير ولكز wilks - هو نفسه مركب (مؤلف أى يشكل توليفة من عناصر مختلفة) إذ يحوى كتابات من الوانجارا - ديولا وكتابات أخرى أحدث، وعناصر هوسوية.[٤٠] لكن هناك على أية حال دليلاً يعود لأواخر القرن التاسع عشر يدل على توجه نحو صهر (دمج fu-sion) التراثيْن، وظهور مجتمع مركب وثقافة عالمية مشتركة[٤١] cosmopolitan وهذه النقطة تصبح أوضح إذا غصنا على نحو أكثر فى الكتابات التى أصبح الضوء مسلطا عليها سواء من حيث شكلها الأدبى أو من حيث صحت نسبتها إلى مؤلفيها.

إنَّ قسما كبيرا من هذه الأعمال التى كتبها مؤلفون محليون ينتمى إلى الكتابات التاريخية، ولاشك أن الكتابات فى مجال التاريخ، فى هذه المنطقة، كما فى مناطق الغرب الإفريقى الأخرى، كانت متأثرة بمنهج المؤرخين وكتاب السير فى تمبكتو، ذلك المنهج (المدرسة) الذى انتعش فى القرنين ١٦و١٧ (٤٢)، وأقدم مثال معروف لنا من هذا النوع من الكتابات هو إسناد الشيوخ والعُلماء أو كتاب جونجا Ghunja الذى جمعه فى شكله الحالى الحاج محمد بن مصطفى وهو نفسه من جونجا وكان انتهاؤه منه فى سنة ١٧٥٢ أو بعد ذلك بقليل[٤٣] ومع أن هذا الكتاب - فى الأساس - حولية أى يتناول تاريخ جونجا حولا فحول، نجده أيضا يضم تفاصيل شائقة عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية فى تلك الفترة التاريخية.

وليس هناك كتاب آخر يمكن التعويل عليه فى مجال التاريخ يعود لما قبل القرن القرن التاسع عشر، وقد أُلقى عليه الضوء حتى الآن، لكن يبدو من المعقول أن نفترض أن هذا يعود لفجوة فى معلوماتنا (لنقص فى معلوماتنا) أكثر مما يعود إلى انقطاع

حلقات تراث الكتابة التاريخية. والكتاب (إسناد السودان) وهو كتاب مجهول المؤلف ولا يحمل تاريخا يحكى أصول الوتارا watara وهم قسم من الديولا Dyula – ربما كان يعود إلى هذه الفترة المتوسطة أو بتعبير آخر ربما يسد هذه الفجوة المشار إليها آنفا.[٤٤] وأكثر من هذا فإن كتب التاريخ التى نعلم أنها قد كُتبت فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (قصة سالاجا ، تاريخ جونجا[٤٥] لمحمود بن عبد الله، وتاريخ داجاباوى Daghabawi أو داجومبا للمؤلف نفسه) قد أُلقى الضوء على نسخة منها مؤخرا[٤٦]، أو كتابات مالام الحسن بلغة الهوسا (والتى قد تكون مترجمة من العربية) لاشك أنها تحوى مادة تاريخية أقدم. ويمكن أن نقول الشىء نفسه عن الكتاب الشائق " تاريخ والا" أو " تاريخ ملوك وأئمة وا "wa الذى ذكر فيه النص بالعربية وقبالته النص بلغة الهوسا (الحوصة)[٤٧]. من المهم فى هذا السياق أن نضع فى اعتبارنا أنه بينما بعض هذه الأعمال المتأخرة أخذت شكل الحوليات التى تؤرخ بدءا من أربعة قرون مضت. فإن هناك أعمالا أخرى معاصرة أو قريبة من ذلك، تورد وثائق ذات صلة بسياق مواضيعها ولكل هذه الكتب قيم إثباتية متباينة. هذا النوع من المواد (المشار إليها آنفا) يتسم بالخصوبة خاصة بالنسبة لفترة أواخر القرن التاسع عشر التى شهدت التوغل الاستعمارى وحركات المقاومة ضد هذا التوغل. إنها تقدم أساسا وثائقيا ضروريا لهذا النوع من إعادة تقويم الحياة، فقد حدث تطور خطير، ولإعادة تقويم الشخصيات والدوافع والإنجازات لقادة المقاومة من أمثال ساموري sam-ory وباباتو Babatu وهى مسائل باتت ضرورية [٤٨].

ومن المواد المكتوبة ذات التمثيل القوى فى مجموعة الكتابات التراثية الإسلامية فى غانا – الشعر ليس لدينا حتى الآن قصائد كتبها شعراء محليون يمكن إرجاعها إلى ما قبل منتصف القرن التاسع عشر أقدم هؤلاء الشعراء هو الشيخ عمر بامبا وهو فى باندا Banda وقد كتب فى المدح – قصائد فى مدح النبى، منها قصيدة بعنوان موهوب المنان (٢ رمضان ١٢٧٩ للهجرة/٢١ فبراير ١٨٦٣)[٤٩] وهى قصيدة ذات

قافية مزدوجة وقوافيها تمثل كل الحروف الهجائية العربية. وهناك قصيدة أخرى غير مؤرخة بعنوان "الحمد الله المكرم والشكر لله المعظّم" تضم قسما يتناول الخلفاء الأربعة وإنجازاتهم(٥٠). والقصيدة الثالثة فى مجال المدح أيضا هى " هداية الأسعد " مشكوك فى نسبتها أكثر من غيرها.(٥١) ولدينا أيضا عدد قليل من الأعمال التى كتبها الحاج صالح بن محمود بن عثمان الجوانى التجانى من جنى Jennene وكان يشغل رتبة مقدم فى الطريقة التجانية وقد أينعت أفكاره وانتشرت - فيما يبدو فى الجيل الثالث، وقد وافته منيته فى سنة ١٩٣٢/١٩٣٣ . وكانت هذه القصائد مرتبطة بمناسبات بعينها، ولم تكن ذات حس إيمانى عميق. فهى تشمل ردا على أحد تلاميذه وهو أبو بكر بن الحسين التميثى timiti يشرح له فيها اثنتى عشرة كلمة عربية قديمة كان قد سأل عنها وقصيدة غَزَل موجهة إلى سَعْدة من بحر المديد(٥٣) in a shortened variety of madid meter . ولدينا أيضا نسخة من خطاب وجّهه الحاج صالح (كتبه وهو فى مكة) يروى فيه تفاصيل حجّه فى سنة ١٣٢٦للهجرة/١٩٠٩-١٩١٠م(٥٤).

لكن الأكثر إثارة وتشويقا والأكثر من حيث القيمة التاريخية أيضا هو تلك والقصائد التى كتبها الحاج عمر بن أبى بكر بن عثمان الكبّاوى kabbawi القناوى ka-nawi السلغاوى salghawi من كيتى -كراشى krachi -keti (نحو ١٨٥٠-١٩٣٤) ونعرف من انتاجه نحو أربعين بالعربية والهوسية معرفة جيدة، لكن يبدو من الواضح أن إنتاجه أكثر من ذلك بكثير وإذا كان عمر بمبا والحاج صالح مرتبطين بتراث الوانجار - ديولا wangaran Dyula فإن الحاج عمر كما توضح نسبته his nisba كان يعود فى أصله وثقافته إلى الهوسا. والحقائق الأساسية عن حياته جرى وصفها فى مؤلفات أخرى، وهناك دراسة عنه يجرى إعدادها.(٥٥) ويبدوا أنَّه حصل علومه فى كانو kano أساسا، حيث ظل فيها حتى بلغ الخامسة والعشرين من العمر.(٥٦) وأول كتاب له لفت أنظارنا هو " كتاب السّرحات والوراقة فى علم الوثاقة " الذى ألفه فيما يبدو فى سنة ١٨٧٧ ونشر فى القاهرة بعد ذلك.(٥٧). وهناك اعمال أخرى له مخطوطة وأخرى

قيد النشر مثل كتاب تربيع الزهاد والوسية" لعلى بن حسين بن أبى طالب. نشر فى القاهرة فى مجموعة القصائد العشرية فى سنة ١٣٦٧/١٩٤٧-١٩٤٨.

وهناك أعمال أخرى كتبها الحاج عمر من هذا النوع التقليدى على نحو ما، تظهر مهارة المؤلف فى تطوير النماذج الأدبية الكلاسية وتغيير تفاصيلها مثل تربيع البُردة للبوصيرى، وهى قصيدة مشهورة (٥٩). لكن إسهامه الكبير فى تطوير التراث الإسلامى فى هذه المنطقة كان فى نوع آخر من الكتابات، فقد استخدم الشعر أداة للنقد الاجتماعى والتعليق على أمور ذات بُعد اجتماعى ليعطى انعكاسات على تاريخ عصره. وبطبيعة الحال فقد كتب شعراء آخرون من الغرب الإفريقى قصائد من هذا النوع لكننى لا أعرف عن أى كاتب (شاعر) أقدم منه أنتج هذا الكم من الأعمال التى تتناول هذه الأحداث والمواقف والخبرات المتباينة(٦٠) هذا مما جعل كتابات الحاج عمر ذات أهمية خاصة بالنسبة لدارسى تاريخ الغرب الإفريقى (امتدت حياته فقد شهد أصدقاء عثمان دان فوديو كما شهد فترة شباب كوامى نكروما) .

وإن نماذج من عناوين القصائد الاجتماعية التاريخية التى كتبها الحاج عمر مع عرض موجز. لمحتوياتها يمكن أن تعطى وحدها فكرة غير كافية تماما عن طبيعتها ومدى فائدتها. بعض القصائد الباكرة التى نعرف تاريخ كتابتها تتناول الحرب الأهلية فى سالاجا salaga (التى تشير إلى انسحاب (هجرة) الحاج عمر واستقراره أخيرا فى كيتى - كراشى (krachi -kiti): " طلع المنافقة فى ذكر المنازعة" (١٣٠٠للهجرة/١٨٩٢م) " وتنبيه الإخوان فى ذكرالأحزان " فى ٢٤٨ بيتا يصف فيها انهيار الدين والأخلاق فى سالاجا وفشل السلاطين، مع وصف مطوّل ومفصّل للحرب الأهلية (٦١). ولدينا أيضا قصيدتان مهمتان يعود تاريخهما إلى الفترة من ١٨٩٩إلى ١٩٠١ يعبران عن رد فعل المؤلف تجاه التغلغل الاستعمارى الأوروبى "... ما الخبر لوارد وَرَد بالنذر" يعنى وصول المسيحيين وما أعقب وصولهم من مآس حلت بالسودان الغربى (الغرب الإفريقى) مع شرح للأسباب التى يراها لعدم رغبته فى العودة إلى سالاجا(٦٢) وقصيدة "نظم الليالى

بإخبار وتنبيه الكرام " التى تصور الموضوع نفسه وتعدد أسماء ٢٨٢ مدينة ودولة تم إخضاعها بفعل الغزو المسيحى.(٦٣)

وهناك قصائد أخرى موجهة إلى أشخاص معينين أو نُظمت مدحا لهم أو قيلت تشريفا لهم رغم أن الموضوع نفسه هو هو مع توسيع المعنى. وإلى هذا النوع تنتمى قصيدة "مابال هند نأت عنا ..." وهى فى رثاء ابنة الحاج لابو labbu ومع بعضها إشارات إلى من حضروا جنازته قادمين من أجزاء مختلفة من الغرب الإفريقى(٦٤) وقصيدة "بشرى أتاك بشير " (١٣٤٢للهجرة١٩٢٣م) وهى قصيدة فى مدح سالاو sa-law أمير غدانفار ghadanfara (الذى قورن بوزراء كوماسى - فى سياق المدح له ولهم) : سَلْ الرَّائى " وهى مرثية فى ذكرى محمد (أبو الحاج صالح)(٦٦) "وبحر الحق" (١٣١٥للهجرة/١٩٣٢-١٩٣٣) وهو خطاب صيغ شعرا وهو موجه لابن المؤلف (الشاعر) وأبى بكر يحث المسلمين على الوحدة مهما تباعدت بهم البلاد، فهم مسلمون بصرف النظر عن القبيلة أو الوطن(٧٦) وهناك قصائد يبدو أنها ترجع إلى العقد الأول من القرن العشرين تنتقد النشاط التبشيرى للمدعو موسى الذى ادعى أنه المهدى وقد اعتبره مؤلف هذه القصائد مشعوذا دجالا جامع أموال يشاركه فى هذه الصفات معاونوه الثلاثة.(٦٨) وهناك قصيدة مشهورة بعنوان تنكوياوا tunkuyawa تتناول وباء الإنفلونزا، موضحة اعراضه وعلاجه. والكلمة الأخيرة فى كل بيت من أبيات القصيدة بالكلمة الهوسوية الدالة على الإنفلونزا - تنكوياوا(٦٩). وهناك قصائد فى مدح يندى yendi تتناول إقامة مؤلفها فى جامباجا بأداء الحج (الذى أدّاه فعلا فى سنة ١٩١٧) وعن تلميذ العالم من الهوسا انتقد طريقة نطقه للتعبير العربى "الحمد لله "(٧٠) وكثير من الأسئلة عن الحاج عمر يمكن توضيحها والاستفادة من سياقها :التأثيرات الفكرية التى كانت ذات أهمية بالغة بالنسبة له وعلاقاته بالحاج صالح وغيره من علماء زمانه، سواء فى الغرب الإفريقى أم فى الشرق الأوسط،ارتباطاته بالطريقة القادرية التى بلغ فيها رتبة مقدم، وارتباطه بالطريقة التجانية فيما بعد، والورْد الذى تلقاه فى مكة،

والذى ارتبط به معظم تلاميذه بعد عودته من الحج، وتاريخ المدرسة التى أنشأها وكيفية تنظيمها وهى المدرسة التى أسسها فى سالاجا، وبعد ذلك أسس مدرسة أخرى فى كيتى - كراشى التى تضم تلاميذها عددا من الكتاب المميزين -مثل على بن محمد براو السلغاوى (السالاجاوى) الذى واصل عمله فى الكتابات التراثية التى طورها الحاج عمر. وعندما تكتمل هذه الدراسات وغيرها مما هو مرتبط بالجوانب الفنية والأسلوبية لأعماله، يمكننا أن نقوم تقويما كافيا إسهاماته فى تطوير التعليم والتأليف فى الغرب الإفريقى.

أى نتائج مؤقتة يمكن أن نخلص بها من هذا العرض المبدئى لهذه النماذج الأولى للتراث (الكتابات) الإسلامية، من منطقة غانا؟

يبدو واضحا أنه كان لهذا التراث العلمى الإسلامى وجود فى هذه المنطقة منذ القرن السادس عشر، وربما قبل ذلك، مرتبطة بحركة العلماء والدارسين وبأهمية الأعمال (الكتابات) الكلاسية التى بدأت فى الأساس تأتى من منطقة جنى - تمبكتو jenne-timbuktu وبعد ذلك من مراكز التعليم والعلم فى بلاد الهوسا (الحوصة) أيضا. وبحلول منتصف القرن الثامن عشر وربما قبل ذلك، كان علماء المنطقة يؤلفون بأنفسهم أعمالا أصيلة، مع اهتمام خاص بالتاريخ، لكنها ليست مقتصرة على التاريخ على أية حال، وكانت المدارس التى جرى تأسيسها وترعرعت حولهم، فى مراكز مثل بونا Buna وباندا Banda ووا wa ويندى yendi وكوماسى kumasi حسّاسة - كما هو طبيعى - للمؤثرات الفكرية الخارجية خاصة من أنحاء أخرى من العالم الإسلامى، وعلى نحو خاص بدءا من بواكير القرن التاسع عشر : فكرة الحركات الإصلاحية فى السودان الأوسط والغربى، وفى أواخر القرن التاسع عشر، كان للطريقة التجانية دور ملحوظ.

وتبدو فترة أواخر القرن التاسع عشر فترة شهدت غزارة فى الإنتاج العلمى، فقد أصبحت سالاجا على نحو خاص مهيمنه باعتبارها مركزا علميا خاصا فى الشعر والكتابات التاريخية مع تركيز متزايد على استخدام لغات إفريقية أخرى (خاصة لغة

الحوصة) جنبا إلى جنب مع اللغة العربية. وكان علماء المنطقة بخلفياتهم الإصلاحية المسيطرة، واعين أن الارتباط بالإسلام يعنى التمسك بمبدأ وحدة المجتمع الإسلامى وعلى رأسه أمير المؤمنين، وهو مبدأ لا يتفق مع قبول حكم الاستعمار المسيحى ولا يتفق مع قبول حكم الوثنية المحلية.إلى أى مدى جعلهم هذا الاتجاه يتخذون موقفا إيجابيا داعما للحركات المقاومة للاستعمار التى قادها زعماء مسلمون، تلك الحركات التى ظهرت فى سنى الثمانين والتسعين من القرن التاسع عشر - تلك قضية فى حاجة إلى مزيد من الاستقصاء. وعلى أية حال فما أن قمعت المقاومة العسكرية الإسلامية بقيادة ساموری وباباتو Babatu واستقر حكم البريطانيين والفرنسيين فعليا،حتى احتفظ العلماء - بكل ما لديهم من طاقة - بتراثهم الإسلامى ونُظُم تعليمهم الإسلامية، وبنظرتهم للإسلام باعتباره رابطة تفوق الروابط القبلية supra-tribal ، وبروابطهم الأوسع بالعالم الإسلامى، كل هذا من خلال إطار سياسى جديد. وعلى هذا فإن كتاباتهم وإنتاجهم الفكرى الذى عبروا من خلاله عن استمرار ارتباطهم بالتاريخ الإسلامى والمؤسسات الإسلامية والقيم الإسلامية، احتفظ بحيوية كبيرة طوال الحقبة الاستعمارية وظل تراثا حيا يستمد منه أخلافهم (منْ تلاهم) فى الحقبة الحديثة -حقبة الميلاد الجديد للدول الإفريقية المستقلة.

الهوامش

(١) wilks ,1963.

(٢) ستنشر قائمة بهذه المادة قريبا لتصبح متاحة للدارسين.

(٣) حصلناعلى مساعدات كثيرة فى هذا السياق من كل من أحمد إبراهيم بمعهد الدراسات الإفريقية بجامعة غانا، وعبد الرازق هنفك من جامعة إبادان، وجميل أبو الناصر من جامعة بيروت و Nechemia levtzi-on من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقة – لندن والحاج عثمان إشاكا بويو (سنشير له فيما بعد)

(٤) Smith , 1958 and elsewhere

(٥) see below for some account of al -hajj 'umar's works

(٦) Wilks , 1963

(٧) in 1955 w.E.N.kendsale published the first fascicule of his catalogu of the Arabic manuscripts preserved in the university library , ibadan Nigeria , nigery ,and the first instalment of his a"field notes on the ARABIC LITERAURY OF THE WESTERN SUDAN (Journal of the Royal Asiatic society ,1955)

(٨) see wiks, 1963 , for some discussion of this view.

(٩) withes Gill, n.d. ,and 1924.

(١٠) Arabic text with translation and notes , published in Ghana Notes and Queries, vol .3,september -December, 1961, and vol .4, January -April 1962 .

(١١) Goody (see below) , 1954, Appendices v.i and v.II

(١٢) Gottob Adolf krauses Hanssa-Handschriften in der preussischen staasbiblio the k,Berlin , Mitteilungen des seminars fur orientalische sprachen,vol.xxx11928

(١٣) olderogg, 1960.

(١٤) in addition to the works referred to in nates 4 and 7, see in particular smith , 1961,and Hiskett, 1962, and sources there cited

(١٥) wilks 1961.

(١٦) wilks ,op.cit

ولاحظ أيضا فى هذا السياق الكتب العربية فى أكرا التى نهبها الأشانتى والتى أشار إليها I.F.Romer فى سنة ١٧٦٠ (cited wilks , 1963). وأدى البحث عن هذه المادة إلى تكوين مجموعة مهمة من المخطوطات تعود لأوائل القرن التاسع العاشر فى غانا، وهى محفوظة فى المكتبة الملكية بكوبنهاجن (levtizon , 1965) .

(١٧) بالنسبة لمعظم الأعمال التى جمعها الحاج عثمان، فقد جرت إعارتها وتم تصويرها وأعيدت إلى أصحابها مشفوعة بنسخ (مصورة) فعملية جمع هذه المخطوطات إذن كانت مرافقة لعملية دراستها واستخدامها.

(١٨) أدرك أن استخدام أسماء الدول الحديثة ليس مناسبًا عند الحديث عن فترة ما قبل الاستعمار فعلى سبيل المثال استخدم مصطلح (نيجيريا) عند كل من بيفار Bivar وهسكت Hiskett (op.cit) غير ملائم، فهنا نجد أن مصطلح منطقة (غانا) يمكن أن يضم مناطق تقع الآن فى نطاق ساحل العاج وفولتا العليا وتوجو، وهذا هو الصحيح فى السياق التاريخى والثقافى لارتباط هذه المناطق بمركز التجارة والتعليم الواقعة ضمن حدود غانا الحالية، بالإضافة إلى أن الثقافة الإسلامية لا حدود من الناحية العقلية فالعلماء المسلمون اعتادوا أن يكونوا عالميين، فالمصطلح يستخدم ليكون له معنى نسبيا، هذا كل ما فى الأمر.

(١٩) لم أحاول مناقشة هذه الطائفة الشائعة من الوثائق فى هذا البحث.

(٢٠) اللغات الإفريقية المقصودة هنا هى الهوسا (الحوصة) والداجبان والمامبرول والجبانيتو. WILKS, 1963

(٢١) Abd al Rhman b.yakhlaftam b.Ahmad al -fazazi , unidenti fied devotional poems (copies by al hajj 'umar of keti -krachi) Ar-242,Adu madyan shu'ayb b.al Husayn al Ansari al tilimsani, maqsura , GAL I 438, Ar 185: siraj al -Din Abdu 1-Abbas Ahmad b- Abd al Hayy al- Halabi al Hulal al -sundusiyya f 'I -maqamat al Ahmadiyya , Gal s. II683-4, AR263.

- عبد الرحمن بن يخلفتان بن أحمد الغزازى
- أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصارى اللمسانى
- سراج الدين أبو العباس أحمد... الحلبى الفاسى

(٢٢) امرؤ القيس بن umru'u al Qays Hunduj b. al - H arith al ;indi, GAL I.24 sI.542-550 الحارث الكندى

(٢٣) Abu Bakr Muhammad b.Muhammad b.Asim al Qaisi al - maliki al Gharnti (A.D.1359-1427), TUHFAT AL -HUKKAM FI NUKAT AL -'uqud wa'l-Ahkam , GA L II, 264, s.II 375 (cf. Blochet, 5330,pp.91-9) Ar 34, Abu' l Hassan Ali b-Nasir al -din b. Muhammad al Manufi al -misir al shadhili (Al- malki) (A.D.1453-1530) ,tuhfat al- musalli ala mathab al -imam malik , GAL II.316, Blochet, 5322, p.AR245; Abu zaid abd al- Rahman b. Muhammad b. Amir al -Akhdari al Bun-tyusi al- Maliki (b.a.d 1514) , shurut all - salah (?) GAL s.II, 705 -6 (cf .Blochet 5320,p.8) AR108.

- أبو بكر محمد بن محمد بن عاصم القيس المالكى الغرناطى (ت ١٤٢٧) تحفة الحكام فى نكت العقود والأحكام.
- أبو الحسن على بن ناصر الدين بن محمد المنوفى المصرى الشاذلى المالكى (ت١٥٣٠): تحفة المصلى على مذهب الإمام مالك .
- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد عمير الأخضرى البنتيسوى المالكى الشافعى (ت ١٤٥٩) :تفسير الجلالين

(٢٤) أبو الفضل عبد الرحمن... السيوطى (١٤٤٥-١٥٠٥) تفسير ١٤٣، ١١ GAL

(٢٥) أبو العباس أحمد بن محمد المقرى التلمسانى المالكى الأشعرى : ادعاءات الدجنّة فى عقائد أهل السنة GAL II,297, 10 Ar, 125.

مثل هذه الأعمال الصوفية كتبها فى الأساس مؤلفون تابعون للطريقة التجانية.

(٢٦) نيجميا لفتزون Nehemia levtzion لفت نظرى لهذه المسألة.

(٢٧) smith , 1961 &.wilks: the position of muslims in m etroplitan Ash anti in the early 19 th cenury .

(٢٨) عبد الله بن محمد بن عثمان بن صالح، المعروف بابن فودى : تزيين الورقات بجمع بعض مالى من الأبيات ١٢٢٨ للهجرة/١٨١٣-١٨١٤ GALL , SII,894

Kensdale , p.6. no.14, AR Z,199,120

- عثمان بن محمد بن عثمان بن صالح المعروف بابن فودى :نور الألباب. GAL II. 511, kendsale , p.13, no.8, AR114

وكتاب إحياء السنة وإخماد البدعة

Kensdale , p.13. no.5, AR193

- محمد بلو عثمان إنفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور

GAL s II, 894 AR 71

(٢٩) محمد بن الشيخ فودى (محمد بلو) : رفع الشبهة

(٣٠) عبد الله بن محمد بن عثمان بن صالح فودى : قصيدة فى مدح إصلاح عباد الله (جمادى الآخرة، ١٢٠٢ للهجرة/ ١٧٨٨م) (؟) Xvii, AR 130 kensdule , p.16 no 25 AR 61 تخميس القصائد العشرية (١٢ شعبان، ١٢٢٥للهجرة - ١٨٢٠ م)

Cf .GAL s.I .482 , kendsdale , p.8, AR34:

عثمان بن محمد بن عثمان بن صالح بن فودى : انفاق الميسور.. (١١٨٨للهجرة/١٧٧٤-١٧٧٥م)

Kendsale , p. 23, no . 26 (?) AR, 115.

(٣١) عبد الله بن محمد بن عثمان بن صالح بن فودى : كتاب النسبة AR, 115

(٣٢) للشيخ جبريل بن عمر. انظر : Hiskett, 1962 , pp. 288-91.

(٣٣) AR, 134

(٣٤) AR, 126

(٣٥) Wilks , 1963 & above

(٣٦) Smith , 1961

(٣٧) AR 223

(٣٨) AR 240

(٣٩) عنون anon: صفة الحاج محمد AR 70 , AR 83

وانظر أيضاً

AR 60 AND AR 77, Tauxier, 1912, pp.410 seq.

(٤٠) wilks , 1963

(٤١) ظهر هذا على سبيل المثال فى علاقة الحاج عمر بن أبى بكر السلجاوى، بالحاج صالح بن محمد الجوانى، ووالد هذا الأخير، كما يظهر من خلال استخدام علماء الونجارا - ديولا فى وا wa للغة الهوسا - على نطاق واسع - فى كتاباتهم.

(٤٢) CF. GIBB, 1962 & Hiskett, 1927

(٤٣) الحاج محمد بن مصطفى : إسناد الشيوخ والعلماء AR, 62 AR 10-14

(٤٤) AR. 79.

(٤٥) AR 1, AR6, AR15

ترجمة محمد الوقاد،

Ghana Notes and Queries , vol.3, september, December, 1961, and vol.4 January \june 1962 .

(٤٦) AR 241

(٤٧) مخطوط قدم له جاك جودى Goody وترجمه N. levtzion (معهد الدراسات الإفريقية –جامعة غانا)
AR 152

(٤٨) انظر مقالى :

Islam , history and politics , "jornal of modern African studies " vol. no 1,march 1963

(٤٩) عمر بامبا، موهوب المنان

AR 68

(عن وصفات صحية خلال فترة الحمل)

AR 91

(٥٠) AR 29 , AR 103 , 150

(٥١) AR 27

(٥٢) للمزيد عن الحاج صالح، انظر

Tauxier, 1921 , p. 270 n., Marty , 1922 , p.225

(٥٣) AR 88 (AR YO)

AR 16\XV

(٥٤) AR 146 (CF AR 149)

(٥٥) WILKS , 1963

صالح أحمد ابراهيم عمل فى إعداد دراسة عن حياة الحاج عمر، بكتابته مقدمة لترجمة مختارات من قصائده.

(٥٦) لفت مستر دريك جيرتسن Gjerstn (قسم الفلسفة -جامعة غانا) أنظارنا لمرجع مهم عن صفات الحاج عمر العلمية فى

فى : E.S. Rattay , Hausa poetry

Ssays presented to c.G. seligman (1934) p. 255

يتحدث رترى عن ليمان الحاج عمرو بن مالام أبو بكر عمرو، باعتباره ذا شهرة بعلمه فى مختلف أنحاء الغرب الإفريقى الناطقة بلغة الهوسا. ويضيف أنَّ مكتبة الحاج عمر تضم مخطوطا لامرئ القيس، يقال إنه كتب منذ ١٥٠ سنة، ويقال إنه جرت دراسات خاصة عن أشعار هذا الشاعر الجاهلى، استغرقت سنوات كثيرة، وأنه جمع كثير من الكتابات حول هذا الموضوع وأخضعها لدراسات نقدية،وأخيرا ترجم هذه القصائد للغة الهوسا. ويصف راترى Rattray الترجمة بأنها ترجمة تقليدية. وفى حين كنا على وشك الجزم بعدم وجود أى من هذه الترجمات أظهر لنا أحد تلاميذه الذين لا يزالون على قيد الحياة نسخة مخطوطة من هذه الترجمات، سبق أن أشرنا إليها فى الحاشية رقم ٢٢ .

(٥٧) لفت مستر D.W.last أنظارنا لهذا العمل الذى توجد منه نسخة فى الأرشيف الوطنى فى كادونا ka-duna، ونشر فى مجموعة طهطاوى -القصائد (القاهرة، عيسى البابى الحلبى). انظر :

GAL S.I. 483 & Wilks , 1963 .

(٥٨) GAL S.I . 76 abd AR 24.

(٥٩) GAL I 264 , s. I .467; AR 24

(٦٠) قصائد الطاهر بن إبراهيم الفلاتى (القرن ١٨) أشار إليها بيفار Bivar , Hiskett , pp.137-9 ,1962

(٦١) AR 16\ ii AR 27

(٦٢) AR 4

(٦٣) AR 3, AR 8, AR139

(٦٤) AR 36\ VAR 109

AR138 , AR 239IV

(٦٥) AR16 \ xiii, AR127, AR 239

(الأمير غضنفرة يظهر باسم ساركين زونجو الكوماسى (من كوماسى)، والوزراء يشار إليهم بمستشارى أسانتيهين the Asantihene's councillors

(٦٦) AR 76

(٦٧) AR 132

(٦٨) AR 109 \ II and AR 135

(٦٩) AR 23 -AR 131

(٧٠) AR 93: AR 117

(١٣٢٦ للهجرة/ ١٩٠٨-١٩٩٩م)

AR 121 . AR 137.

المراجع

استخدمنا المختصرات التالية فى الحواشى

The following abbreviations have been used in the footnotes:

GAL. C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litter atur, 2e Aufl. 1943-49,

2 Bde. Suppl., 1937-42, 3 Bde. Blochet. E. Blochet, Bibliotheque Nationale: Catalogue des Manuscrits Arabes

des Nouvelles Acquisitions (1884_1924), Paris 1925. Kensdale. W. E. N. Kensdale, A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved

in the University Library, Ibadan, Nigeria (Ibadan 1955-8). AR. Institute of African Studies, University of Ghana, collection of Arabic

manuscripts (with serial numbers).

Bivar, A. D. H. and Hiskett, M.

(1962) 'The Arabic literature of Nigeria to 1804: a provisional account', Bulletin of the Schoolof Oriental and African Studies, vol. XXV, pp. 104-38. Blochet, E.

(1925) Bibliotheque Nationale: Catalogue des Manuscrits Arabes des Nouvelles

Acquisitions (1884_1924). Paris. Brockelmann, C.

(1937_42, 1943_9) Geschichte des Arabischen Litter atur, 2e Aufl. 1943_9, 2 Bde.) Gibb, H. A. R.

(1962) 'Tarikh', in Studies in the Civilisation of Islam. London. Goody, J.

(1954) The Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast, West of

the White Volta. Londoru-Colonial Office. Hiskett, M.

(1957) 'Material relating to the state of learning among the Fulani before their jihad', Bulletin of the Schoolof Oriental and African Studies, vol. XIX, no. 3.

(1962) 'An Islamic tradition of reform in the Western Sudan from the i6th to the 18th Century.' Bulletin SO AS, vol. XXV, no. 3, pp. 588-91.

Hodgkin, T.

(1963) 'Islam, History, and Polities', Journal of Modern African Studies, vol. I, no. i, March.

Institute of African Studies, University of Ghana.

Collection of Arabic manuscripts with serial numbers. Kensdale,

W. E. N.

(1955_58) A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library, Ibadan, Nigeria. (Ibadan, 1955-58).

(1955-58) 'Field notes on the Arabic literature of^the Western Sudan9, Journal

of the Royal Asiatic Society. Levtzion, N.

(1965) The spread and development of Islam in the Middle Volta Basin in the

pre-colonial period, Ph.D. Thesis, University of London.

Martin, B. G. 'Arabic Materials for Ghanaian History,' Research Review, Institute of African Studies, University of Ghana, Vol. II, no. i, April 1966, pp. 74-83. Marty, P.

(1922) Etudes sur VIslam en Cote d'Ivoire. Paris. Olderogge, D. A.

(1960) Zapadnyi Sudan, v. XV-XIX w. (Moscow-Leningrad). Rattray, R. S.

(1934) 'Hausa Poetry', in Essays Presented to C. G. Seligman.

Smith, H. F. C.

(1958) 'Source material for die history of the Western Sudan', Journal of the

Historical Society of Nigeria, vol. I, no. 3, December. (1961) 'The Islamic Revolutions of the 191)1 century', Journal of the Historical

Society of Nigeria, vol. II, no. i, December. Tauxier, L.

(1912) Le Noir du Soudan. Paris. (1921) Le Noir de Bondoukou. Paris. Wilks, I.

(1961) The Northern Factor in Ashanti History. Institute of African Studies,

Ghana. (1963) 'The growth of Islamic learning in Ghana', Journal of the Historical

Society of Nigeria, vol. II, no. 4, December. 'The position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the early nineteenth

century,' above, pp. 318-339. Withers Gill, J.

(1924) The Moshi Tribe_A Short History. Government Printer, Accra, (n.d.) A Short History of the Dagomba Tribe. Government Printer, Accra.

المحرر فى سطور:

- آى. إم. لويس

- أنثروبولوجي نابه، قام بتدريس الأنثروبولوجيا بكلية لندن الجامعية، وفى عدد من الجامعات البريطانية والأمريكية.

- له العديد من الدراسات المهمة منها: قبائل القرن الإفريقى (صدر فى سنة ١٩٥٥م) ومبحث عن أسماء الله فى الصومال الشمالى (الذى صدر سنة ١٩٥٥م)، ومبحث مهم عن الديموقراطية الرعوية، (صدر سنة ١٩٦١م) وكتاب عن تاريخ الصومال الحديث وآخر عن الأنثروبولجيا الاجتماعية...

- وتتميز بحوثه بالجدية والبعد الميدانى.

المترجم فى سطور:

- عبد الرحمن عبد الله الشيخ

- من أهم مؤلفاته : الصحابة ؛ مجمع أديان حول الرسول (دار الشروق الدولية) القرابة بالرضاع (الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة كتب عن التشريع الإسلامى ، دراسة أنتروبولوجية (دار الصابونى) حقيقة حروب دولة الرسول (دار الصابونى) المدخل إلى علم التاريخ ، التاريخ عند المسلمين (دار الكتاب العربى) ... إلخ .

- من أهم ترجماته : تكملة قصة الحضارة لولى ديورانتى (عصر نابليون) (المجمع الثقافى، أبو ظبى) السجل الكامل لأعمال أفونو دليوكيرك (المجمع الثقافى) ، سلسلة كتب مترجمة عن الرحالة الأجانب ورحلاتهم فى العالم الإسلامى (الهيئة المصرية العامة للكتاب) الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية (المجلس الأعلى للترجمة) ... إلخ .

- عمل استاذاً للتاريخ فى بعض الجامعات العربية .

- باحث ومترجم متفرغ .

صلة المترجم وكاتب الدراسة بموضوع الكتاب :

- من ترجماته : أشهر الرحلات فى جنوب إفريقيا (الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة الألف كتاب الثانى)، أشهر الرحلات فى غرب إفريقيا (سلسلة الأف كتاب الثانى) موجز تاريخ جنوب إفريقيا (مكتبة المريخ بالقاهرة).

– ومن مؤلفاته : حيازة الأرض فى نيجيريا فى القرن ١٩ (دار العلوم بالرياض)، تاريخ الثقافة فى غانا (عالم الكتب)، أثر الأسلحة النارية فى مجتمعات الجنوب الأفريقى (مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود)، دول الإسلام وحضارتها فى القارة الإفريقة (دار اللواء بالرياض)

– له عدد من المؤلفات والترجمات فى مجال تاريخ الأديان ومقارنتها وفى مجال الثقافة بشكل عام.

– قام بتدريس التاريخ الإفريقى الحديث، بالإضافة لمقررات أخرى فى بعض الجامعات العربية.

التصحيح اللغـوى : **محمود جلالة**
الإشـــراف الفنـــى : **حسن كامل**

الإسلام فى إفريقيا الاستوائية موضوع جدير بالاهتمام؛ لأن عدد المسلمين فى هذا الحزام الاستوائى لا يقل عن عددهم فى الحزام المتوسطى الممتد على طول المتوسط، والإسلام فى إفريقيا الاستوائية أكثر تفاعلا مع الديانات التقليدية، ويمكن أن يكون أداة ربط لا انفصال.

وقد كان الأستاذ لويس محرر هذا الكتاب رائعا فى تناوله لأوجه الشبه بين عقائد المسلمين وعقائد غيرهم من أصحاب الديانات التقليدية، بالإضافة لمن اعتقد منهم المسيحية، وقد زادت التطورات الحديثة من أهمية مسلمى الحزام الاستوائى فى ظل تفجر البترول فى أكثر من موضع، وفى ظل تفاعلات استراتيجية ذات دلالة فى الصومال وغيره. إنه كتاب جدير بالقراءة.

تصميم الغلاف: نادية كشك